

JEAN-PAUL BOREL

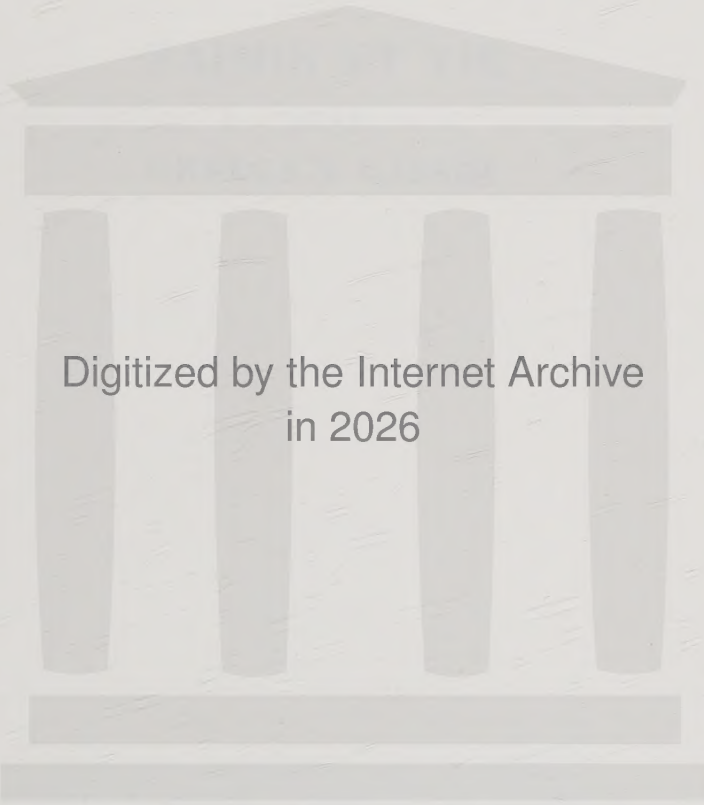
RAISON ET VIE

CHEZ

ORTEGA Y GASSET

1959

THÈSE PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE
L'UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL
POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR ÈS LETTRES



Digitized by the Internet Archive
in 2026

RAISON ET VIE

CHEZ

ORTEGA Y GASSET

La Faculté des lettres de l'Université de Neuchâtel, sur le rapport de MM. Ph. Muller, F. Brunner, professeurs, et L. Sancho, chargé de cours à l'Université, autorise l'impression de la thèse présentée par M. J.-P. Borel, en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 13 février 1959.

Le doyen de la Faculté des lettres :

G. Redard.

JEAN-PAUL BOREL

RAISON ET VIE

CHEZ

ORTEGA Y GASSET



1959

THÈSE PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE
L'UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL
POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR ÈS LETTRES

A Don Julián Marías

AVANT-PROPOS

En présentant au lecteur ce travail, je tiens à remercier très sincèrement ceux qui m'ont aidé à le mener à bien. J'ai rencontré un généreux appui auprès de mes professeurs de l'Université de Neuchâtel. M. Lucien Sancho m'a initié à la langue et à la culture espagnoles; il me les a fait comprendre, il m'a appris à les aimer. Et il m'a fait lire Ortega y Gasset. M. Philippe Muller m'a éveillé à la philosophie; il m'en a montré les dures exigences et l'immense intérêt; il m'a donné l'exemple du plus grand sérieux dans le travail et de la plus haute honnêteté intellectuelle. Il m'a engagé à étudier la philosophie allemande contemporaine, sans laquelle Ortega y Gasset ne peut pas être compris. M. Fernand Brunner, bien qu'arrivé à l'Université alors que j'avais déjà terminé ma licence, a bien voulu s'intéresser à ma recherche et me rendre attentif à certains aspects particuliers du problème philosophique.

En Espagne, Don Julián Marías, disciple et continuateur d'Ortega y Gasset, m'a judicieusement conseillé. Sans lui, je ne serais peut-être jamais parvenu au bout de ma tâche; c'est pourquoi je me permets d'honorer cet ouvrage en le lui dédiant. Don José Antonio Maravall et Don Luis Diez del Corral, eux aussi grands connaisseurs de la pensée d'Ortega y Gasset — qu'ils ont bien connu personnellement — ont accepté de répondre à mes questions et ont su me rendre plus proche la personnalité de celui que je n'ai malheureusement pas pu rencontrer. Don José Ortega, fils du philosophe et actuel directeur de la *Revista de Occidente* fondée par son père, m'a aimablement communiqué des textes importants.

Qu'ils veuillent tous trouver ici l'expression de ma profonde reconnaissance.

Mes remerciements vont aussi à M. A. Kraiko, qui a bien voulu revoir mon texte et m'aider à surmonter certaines difficultés d'expression et de traduction.

PRÉFACE

I

Ce travail s'adresse avant tout à ceux qui, s'intéressant à la philosophie et à la culture contemporaines, n'ont de José Ortega y Gasset qu'une connaissance restreinte. Cet écrivain, qui est sans aucun doute la grande figure de la philosophie espagnole dans la première moitié du XX^e siècle, est peu ou mal connu dans les pays de langue française. Par contre, il jouit d'une grande notoriété dans les milieux intellectuels germaniques, anglais, américains, et tout particulièrement dans le monde si vivant de l'Amérique latine. La bibliographie qui figure à la fin de ce travail témoigne de l'intérêt suscité par Ortega dans le monde entier. La méconnaissance des intellectuels de langue française à l'égard d'un homme aussi illustre au-delà de nos frontières est assez surprenante. Elle n'est pourtant pas inexplicable. Il y a des raisons politiques qui, pour être superficielles, n'en sont pas moins agissantes : Ortega a reçu l'essentiel de sa formation philosophique dans les universités allemandes ; il a été le défenseur et le propagateur de la culture allemande en Espagne et dans le monde hispanique. L'expérience dictatoriale de l'Espagne, quelques années seulement après l'avènement du national-socialisme, éclaire de façon tragique les relations entre les deux pays. De là à mettre en cause l'attitude même d'Ortega, il n'y a qu'un pas ; d'aucuns l'ont franchi, bien légèrement, s'appuyant entre autres sur le fait que le philosophe avait annoncé depuis de nombreuses années le triomphe de la dictature dans beaucoup de pays d'Europe.

D'autre part, l'œuvre d'Ortega forme un tout dont les parties s'appuient les unes sur les autres. Une connaissance partielle en sera donc partielle, d'autant plus que l'ouvrage le plus connu — *La Révolte des Masses* — représente un aspect secondaire de l'apport ortéguien à la culture contemporaine.

Par suite du petit nombre des textes traduits et du caractère de totalité organique de l'œuvre, il est nécessaire de baser une étude de la pensée d'Ortega sur une présentation de l'ensemble de la production de l'auteur. Il faut alors éviter deux écueils : l'excès de systématisation, qui ôterait à une œuvre extrêmement riche et variée une grande part de sa saveur — et l'excès de fidélité à cette variété et à cette richesse, qui ne laisserait pas voir la solide armature logique sur laquelle elles reposent.

Une des possibilités d'éviter ce double danger est de suivre la

réflexion ortéguienne dans son évolution historique : les grands thèmes apparaissent dès le début de l'étude ; ils s'affermissent, se précisent, se rectifient en s'essayant sous des optiques et dans des domaines différents. Mais cette méthode chronologique présente surtout l'avantage de faire *participer* le chercheur à la construction du système, de le lui faire repenser dans sa genèse scrupuleuse et nuancée. Le seul moyen de comprendre vraiment l'univers ortéguien, c'est de reprendre à titre personnel sa structuration progressive. En effet, peu de systèmes présentent un aussi grand danger de n'être qu'à *peu près* compris — c'est-à-dire *pas du tout* — que celui du philosophe espagnol, précisément à cause de ses quatre qualités : richesse et variété d'une part, scrupule et nuance de l'autre.

C'est pourquoi ce travail comporte une classification chronologique rigoureuse des écrits que les éditeurs ont groupés dans les six volumes des *Œuvres complètes* selon d'autres critères. Cela permettra d'opérer des divisions organiques à l'intérieur de l'œuvre et de son évolution, et de rapprocher des textes qui, bien que contemporains, étaient séparés par plusieurs centaines ou milliers de pages dans l'édition mentionnée.

Se posait encore le problème des *Œuvres inédites*, que la *Revue d'Occident* est en train de publier¹. Il aurait été artificiel de les situer simplement à leur place chronologique, à l'intérieur ou à la fin des *Œuvres complètes* : il y a lieu de faire une différence entre les œuvres publiées en leur temps, réunies du vivant de l'auteur, qui représentent *ce qu'Ortega était effectivement pour ses contemporains*, et celles qui, publiées plusieurs années après l'époque où elles ont été écrites, et après la mort du penseur, sont l'image de ce que celui-ci n'a voulu, ou n'a pu être que *pour lui*. Et cette différence est d'autant plus grande que, comme nous le verrons, Ortega ne s'explique et ne se comprend que par rapport à sa situation historique et sociale. C'est pourquoi les œuvres posthumes seront groupées à la fin de cet ouvrage. Il sera ainsi possible d'étudier la totalité de la production d'Ortega sans rompre pour autant l'unité du monument des *Œuvres complètes*.

Il faut préciser qu'une exposition de la pensée d'Ortega ne saurait être un simple résumé. Ce dernier ne rendrait compte ni des solides fondements philosophiques de l'œuvre, ni de son évolution systématique, ni de sa signification historique. En effet, ces fondements ne sont que rarement apparents, l'évolution se cache derrière une profusion de thèmes secondaires, et la signification historique demande à être dégagée par une démarche venant de l'extérieur.

¹ En novembre 1958, quatre volumes ont déjà été publiés.

Le résumé devra donc s'enrichir d'une partie explicative et de remarques critiques. Nous avons vu qu'il était indispensable d'exposer l'ensemble de l'œuvre; il serait maladroit d'entreprendre ensuite, et indépendamment, son explication puis sa critique. Le chemin qui mène du premier texte au dernier est trop long pour qu'il soit possible de le parcourir deux ou trois fois dans des attitudes différentes. C'est pourquoi les trois aspects de ce travail seront menés de front — particulièrement le résumé et l'explication, mais aussi souvent la critique. L'inconvénient est qu'il ne sera pas toujours facile d'indiquer la limite entre ce qui n'est que résumé et ce qui est déjà explication ou commentaire. Mais ce danger, que nous chercherons à éviter le plus possible, est compensé par l'avantage que présente la plus grande unité ainsi obtenue.

De cette façon, la conclusion pourra se contenter d'indiquer quelques reproches qui ont été adressés à Ortega et de signaler quelques lacunes que nous croyons avoir observées. Elle mentionnera les points d'interrogation que l'auteur laisse volontairement subsister, et qui représentent les voies dans lesquelles son œuvre peut être poursuivie — ou au contraire les voies qui lui semblent interdites, dans l'état actuel des connaissances et des moyens d'investigation dont dispose l'esprit humain.

L'optique de ce travail et la méthode qu'il utilise doivent aussi lui éviter de faire double emploi avec les deux seuls livres consacrés à Ortega en langue française, à savoir la traduction du livre de Julián Marías, *Philosophie actuelle et Existentialisme en Espagne* et *L'Humanisme d'Ortega y Gasset*, de Charles Cascales¹.

II

Le fait qu'Ortega ait suscité un grand intérêt dans plusieurs pays, et spécialement en Espagne et dans les régions de culture hispanique, n'implique pas automatiquement qu'il doive, ni même qu'il puisse prendre une place importante à l'intérieur de la pensée française. *Méditations de Don Quichotte*, *Méditation de l'Escorial*, *Espagne invertébrée*, *Théorie de l'Andalousie*, autant d'ouvrages qui semblent devoir n'intéresser que les compatriotes de l'auteur ou les spécialistes étrangers de la question ibérique. D'ailleurs, que ce soit dans ces livres aux titres significatifs ou dans le reste de son œuvre, Ortega parle beaucoup, et presque uniquement à certaines périodes, des problèmes spécifiquement espagnols.

¹ Voir bibliographie.

D'autre part, une des caractéristiques du philosophe est d'avoir décidé d'accepter et d'assumer le plus intégralement possible son « destin espagnol »¹. Ce serait une raison de plus pour limiter son importance à ceux qui partagent le même destin. N'y a-t-il pas paradoxe à affirmer l'intérêt universel d'un penseur aussi lié à son temps et à son pays ?

L'histoire littéraire prouve que le paradoxe n'est qu'apparent ; Villon, Rabelais, Molière démontrent clairement que l'universalité et l'éternité ne sont pas incompatibles avec l'enracinement dans une terre et dans une époque. Mais l'étude d'Ortega s'impose par un autre argument, plus positif. Son inscription dans les circonstances espagnoles de la première moitié du siècle n'est pas autre chose que l'illustration de ses conceptions philosophiques, la « pratique » qui leur correspond. La vie d'Ortega est un exposé de sa pensée au même titre que ses œuvres écrites. L'intérêt universel que présente Ortega vient du fait que chez lui la vie et l'œuvre sont deux aspects d'une même chose ; il serait insuffisant de parler d'interdépendance entre l'une et l'autre. Le système et l'existence n'ont de réalité que l'un par l'autre. Le philosophe est l'homme qui jette le plus de clarté sur sa circonstance, celui qui cherche à dépasser toute contradiction ; or, l'opposition la plus grave, c'est celle qui me déchire moi-même, séparant ce que je pense et ce que je veux de ce que je fais. C'est donc dans la mesure où il est totalement Espagnol que le philosophe Ortega devient intéressant, important universellement.

Ce qui est déterminant dans la vie de l'auteur, ce sont les années passées en Allemagne, particulièrement de 1905 à 1909. Ortega est alors docteur ès lettres. Né en 1883, il a obtenu ce grade en 1904, donc âgé de vingt et un ans seulement. L'enseignement reçu à l'Université de Madrid est certainement tout imprégné de « krausisme », mais lui-même n'en parle guère. On sait le brillant destin que la pensée de Krause² a connu en Espagne, depuis qu'en 1854 Julián Sanz del Río — formé lui aussi en Allemagne, à

¹ Voir particulièrement la « Préface pour les Allemands » du *Thème de notre Temps*.

² Karl Christian Friedrich Krause, 1781-1837. Dès 1797, auditeur, à Iéna, de Fichte et de Schelling. En 1805, il est nommé professeur à l'Ingenieurakademie de Dresde ; il cherche en vain à obtenir un poste à Berlin à la mort de Fichte. En 1831, l'opposition de Schelling empêche qu'on lui confie une chaire à Munich. Sa doctrine, qu'il appelle « Panentheismus », devrait concilier le subjectivisme de Kant et de Fichte avec la recherche d'absolu menée par Hegel et Schelling.

Cf. E. Brehier, *Histoire de la Philosophie*, tome II, p. 802 sqq., et F. Überwegs, *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*, p. 102 sqq.

Heidelberg — devint titulaire de la chaire d'histoire de la philosophie à l'Université de Madrid. Si la valeur purement philosophique du krausisme est restreinte, l'importance qu'il a eue au-delà des Pyrénées est un phénomène très intéressant. Cette doctrine, libérant la pensée de l'emprise de la tradition, a groupé autour d'elle toutes les forces vives du pays. En effet, elle révèle aux Espagnols l'existence d'une philosophie différente du dogmatisme de l'école, en même temps qu'elle découvre et réveille leur possibilité de s'enthousiasmer. Si les krausistes n'ont pas été de grands philosophes, leur action aura correspondu, sur le plan national, à ce que le doute cartésien est pour l'individu. Ils ont sauvé le pays d'une pensée sclérosée et éloignée des réalités vécues, ils ont montré que la liberté de l'esprit contient une exigence de liberté totale.

On peut penser que la recherche de nouvelles valeurs qu'Ortega entreprend en Allemagne n'aurait pas été possible sans le travail de ses prédécesseurs krausistes; ce qui est certain, c'est qu'elle a été infiniment plus heureuse que la première tentative. Quel que soit l'intérêt du *panenthéisme*, on ne saurait voir en Krause l'un des grands noms de l'idéalisme allemand. Or c'est précisément tout cet idéalisme qu'Ortega va découvrir, à travers l'enseignement de Natorp, de Wundt et surtout d'Hermann Cohen. Et en même temps qu'il découvre Kant, Fichte et Hegel, il baigne dans l'atmosphère qui transforme l'héritage du XIX^e et en fait peu à peu la phénoménologie husserlienne et schelerienne. Ortega connaîtra personnellement Husserl et, après la guerre de 1914, celui qu'il appelle « mon grand ami Max Scheler ». Mais, pendant son séjour à Marbourg, c'est surtout avec Nicolai Hartmann et Heinz Heimsoeth qu'il entretiendra des contacts étroits; c'est en pensant à eux qu'il parle d'une « réaction commune » à l'enseignement reçu.

Quelle est donc cette « réaction », quelle est la position d'Ortega lorsqu'il quitte la petite cité prussienne pour regagner l'Espagne, à cet âge, qu'il considère comme crucial, de vingt-six ans ?

A l'égard de Kant, centre de l'enseignement reçu, et des post-kantiens qu'il a lus et commentés avec ses condisciples, sa position est double. D'une part, il insiste sur leur importance : ils représentent le plus haut niveau atteint par la pensée humaine, la « prise de conscience » de la philosophie, et toute réflexion ultérieure suppose leur étude et leur assimilation. Mais d'autre part, toute philosophie, étant le dépassement de la précédente, est destinée à être dépassée à son tour. Critique du rationalisme cartésien, l'idéalisme allemand ne peut ni ne doit être considéré comme un aboutissement définitif. Alors que, dans la philosophie précartésienne, le moi était sacrifié au profit du monde, le courant issu du grand Poitevin présente le

défaut contraire, l'hypertrophie du moi. Quelles que soient les restrictions apportées par Kant et ses successeurs à la position de Descartes, l'injustice faite au monde au profit du moi subsiste — et atteint son paroxysme chez Fichte. Le dépassement de l'idéalisme allemand sera donc basé sur une *récupération* du monde concret, qui ne devra pas pour autant priver le moi-esprit de ce dont il a été à juste titre enrichi. Un tel programme correspond d'ailleurs à l'intention de Hegel, mais nous verrons dans notre conclusion en quoi Ortega pense se distinguer de ce dernier — question dont l'importance est secondaire maintenant.

Ce qui est primordial, c'est cette volonté de dépasser positivement l'idéalisme allemand, c'est-à-dire de rechercher une théorie qui, sans nier l'esprit, le lie intimement au donné concret. Ortega veut redonner au moi son individualité vécue sans l'isoler des valeurs rationnelles.

A cette prise de position par rapport à la philosophie du siècle précédent, il faut ajouter deux apports directs des maîtres de Marbourg. Le premier est positif : c'est la « volonté de système ». L'œuvre d'Ortega représente, nous essaierons de le montrer, un système cohérent. Il n'est nulle part exposé intégralement et pour lui seul, mais sa présence est sensible jusque dans le plus anodin des articles. Ce caractère systématique de la pensée ortéguienne a été rendu manifeste par la publication de l'*Introduction à la Philosophie* (1947) de Julián Marías — ce dernier étant généralement considéré comme le principal disciple d'Ortega en même temps que son successeur spirituel.

Le deuxième apport de l'atmosphère des « aulas allemandes » est plus négatif. Ortega leur reproche, ainsi qu'à toute la tradition issue de Kant, un manque de *véracité*. Pour satisfaire aux exigences du système, on soumet la réalité à un traitement, on se livre à une véritable gymnastique intellectuelle. Au lieu de chercher la vérité, sans préjugé aucun, on part d'une idée préconçue de ce que les choses *devraient* être, et on les oblige ensuite à se conformer au schéma préétabli. Or c'est là le contraire de l'attitude vraiment philosophique : le philosophe est celui qui est animé du désir violent de *savoir à quoi s'en tenir*, d'atteindre la vérité, quelle qu'elle soit. La réaction d'Ortega consistera à mettre cette recherche désintéressée de la vérité au premier plan de son activité. C'est précisément pourquoi son système sera toujours ouvert, prêt à se modifier, à se perfectionner. C'est aussi pourquoi ce système n'apparaît que peu à peu, c'est-à-dire au fur et à mesure que l'auteur découvre de nouvelles vérités dont il est sûr — et au fur et à mesure qu'il comprend mieux, qu'il s'explique mieux la vérité qu'il a découverte.

Point de départ situé dans l'idéalisme allemand, mais qu'il s'agit de dépasser en ramenant l'esprit à son engagement dans le réel concret; volonté de système se soumettant à l'impératif de la véracité — tels sont les deux pôles de la formation qu'Ortega a reçue en Allemagne. Il nous reste à voir de plus près comment, à partir de là, Ortega est arrivé à décider d'assumer son « destin espagnol », et comment cette conséquence présente par elle-même un intérêt dépassant le cadre dans lequel elle s'est manifestée, un intérêt universel.

III

Depuis vingt-cinq siècles, pour ne pas remonter au-delà de la tradition à laquelle nous appartenons, l'homme s'interroge sur le monde qui l'entoure, sur le monde dans lequel il se trouve jeté malgré lui. Les premières réponses ont toutes tendu à affirmer l'existence absolue de ce monde, ou d'une sorte de monde plus « vrai » qui lui servirait de soutien — indépendamment de tout sujet qui en prend conscience. On peut dire que cette attitude caractérise toute la réflexion antique et médiévale, et que les tendances diamétralement opposées qui se manifestent au cours de ces vingt siècles-là peuvent se situer presque toutes à l'intérieur de ce schéma. A partir du XVII^e siècle, l'optique se transforme radicalement. La réalité du monde indépendamment du moi ou de l'esprit apparaît de plus en plus comme problématique, jusqu'au moment où le monde n'est plus qu'une création du moi.

Ortega ne saurait faire sienne aucune de ces deux attitudes; mais l'optique nouvelle qu'il cherche devra garder ce que chacune d'elles a de positif. Comme nous le verrons par la suite, la méthode qu'il préconise dans un cas semblable consiste à remonter à une totalité primitive, antérieure à la division qui a créé les deux positions partielles et insuffisantes. Cette totalité, ce sera celle que le philosophe fait avec son système. Notons en passant qu'il s'agit d'un cas particulier de la fameuse « raison vitale » ortéguienne. Le système — raison « pure » — doit être ramené au penseur concret — vie — pour devenir « raison vitale », notion dans laquelle raison et vie collaborent, sans renoncer à leurs caractéristiques.

Or, que se passe-t-il exactement lorsque Thalès dit : « Le monde est un », ou lorsque le phénoménologue veut « revenir aux choses elles-mêmes » ? Dans chacun de ces cas, il y a un homme situé à un endroit précis et qui, à un moment précis, dans des circonstances historiques déterminées, s'interroge sur le monde qui l'entoure. La raison analytique va s'empresse de mettre l'homme d'un côté, ses

circonstances d'un autre, le monde sur lequel il médite d'un troisième encore. Et selon que l'accent sera mis sur l'une ou l'autre de ces trois notions, on créera des totalités cohérentes — c'est un besoin de l'esprit humain — mais dont certaines données seront exclues. Il en résulte un déchirement de la raison. Cette partialité des systèmes — qui sacrifient un aspect de la réalité au profit des autres — va les opposer les uns aux autres. Il y aura donc contradiction entre les diverses solutions que l'esprit propose au problème humain. Le propre de la pensée est de chercher à déceler ces contradictions et à les résoudre.

Si l'on veut, dit Ortega, échapper à cet appauvrissement du réel, il faut remonter au-delà de l'arbitraire séparation opérée par la raison analytique; il faut refuser de partir d'autre chose que de la totalité telle qu'elle est donnée : un homme dans ses circonstances réfléchissant sur le monde. C'est-à-dire un homme déterminé, un individu défini et rattaché de deux façons au réel qui l'environne : premièrement, parce que c'est sa situation dans le monde et dans l'histoire qui fait qu'il est ce qu'il est et non autre chose, donc simplement qu'il *est*; deuxièmement parce que cet individu n'est à aucun moment autre chose que contact, rapport avec ce qui n'est pas lui. Mais le rapport est réversible. Toute circonstance est circonstance de quelqu'un. Toute circonstance délimite à l'intérieur d'elle-même la silhouette d'un individu. Si celui-ci n'existe pas, le reste de la construction n'est qu'abstraction. Enfin, le monde n'est donné que comme terme de ce rapport entre le sujet et lui. Tout ce que je vois, pense, imagine, désire, crains, est le terme d'un mouvement qui va de moi à lui; ni moi ni lui ne sommes donnés en dehors de ce mouvement ou d'un autre analogue qui le suit ou le précède. Mais lorsque je pense à ce mouvement passé ou à venir, il devient à son tour terme du mouvement actuel de pensée, qui le relie à moi.

Il n'y a donc qu'une façon d'échapper aux contradictions successives auxquelles a abouti l'esprit humain, c'est de partir de ce qui est donné réellement, c'est-à-dire du rapport entre un homme concret, défini, et un monde lui aussi concret et défini — scientifiquement, culturellement, historiquement. Toutefois, cette totalité peut paraître peu maniable, et il pourra être nécessaire de la présenter sous un aspect particulier, en partant, pour la saisir, de l'une de ses trois composantes. On pourra dire que le monde est la circonstance vécue par un sujet perpétuellement en relation avec lui. Ou que la circonstance est le lieu où l'action de l'homme s'insère dans le monde en l'actualisant. Ortega, partant de l'idéalisme allemand, et désirant le prolonger plutôt que de le nier, mettra l'accent sur le moi vivant; c'est pourquoi il formulera comme proposition fondamentale : « Je suis moi et ma circonstance. »

IV

Si, par la suite, cette formule, *je suis moi et ma circonstance*, est appelée à prendre une grande importance, il ne faut pas oublier qu'elle n'est maintenant qu'un point de départ, l'expression de ce dont il faut partir pour éviter de tomber dans les erreurs des penseurs précédents. Elle est comme le sigle qui désigne la totalité du donné primitif, mais qui ne l'explique pas.

Tout d'abord, il s'agit de bien comprendre que, dans la formule ortéguienne, ce « je suis » désigne le *rapport* qui m'unit au monde; le mouvement d'un sujet vers un objet, et non le terme abstrait de ce mouvement; la conscience de quelque chose, et non pas un support statique de cette conscience. Le monde, d'autre part, c'est encore ce même mouvement, mais en tant qu'il ne dépend pas de moi; c'est le mouvement en tant qu'il va vers un objet; c'est la conscience en tant qu'elle est conscience de quelque chose — mais elle ne saurait ne pas l'être.

Cet acte que je suis ne se suffit pas à lui-même. Mieux, il n'est rien si on s'obstine à le considérer à part. Il se produit dans une situation donnée, sans laquelle il n'a aucune existence réelle. Je suis ce que je suis, je fais ce que je fais parce que je ne fais pas autre chose, et parce que je le fais maintenant et ici — et non avant ni après, ni n'importe quand; non ailleurs, ni n'importe où, ni nulle part. C'est ici qu'apparaissent les modes d'être différents qui structurent autour du « je suis » le monde spatio-temporel, c'est-à-dire, autour du réalisé actuellement, le déjà réalisé du passé, le non-réalisé du passé et du présent, le possible et le probable du futur. Mais ce qui nous intéresse maintenant, ce n'est pas cette organisation du monde, mais le fait qu'elle est du même coup l'organisation de notre circonstance. En effet, il apparaît que cette circonstance *que je suis en étant moi-même* n'est pas une donnée uniforme et sans signification. Elle est une progression historique. Elle représente, au milieu de l'immense *non-réalisé* du passé, un chemin étroit : la succession des multiples « réalisés actuels » par lesquels j'ai passé, et qui aboutit au moment présent et s'y interrompt.

Cela signifie tout d'abord que ma circonstance présente un double aspect. En tant qu'elle appartient au présent et surtout au passé, elle est « déjà là »; je ne peux pas faire qu'elle ne soit pas, et moins encore qu'elle n'ait pas été. En tant qu'elle englobe l'avenir, elle est un ensemble de possibles, un ensemble fini et d'autant plus restreint que cet avenir est plus proche. Le futur s'ouvre comme un éventail, le moment immédiatement à venir étant singulièrement déterminé par la direction qu'indique la circonstance passée.

Mais ce qui est plus important, c'est l'interdépendance de ce passé et de cet avenir. C'est à cause de mon passé — passé personnel, familial, ou de civilisation — que le répertoire de mes possibilités est nécessairement fini. Que je sois né à un moment et à un endroit déterminé, que j'aie fait certaines études, que j'en aie négligé d'autres, que j'aie fait mes expériences et elles seules, toutes ces données de ma circonstance font que je ne pourrai jamais être quelque chose qui serait incompatible avec elle. D'autre part, mon passé n'a pas encore de signification; son sens dépend de ce que je ferai ou ne ferai pas. Il représente donc un appel, un désir d'être justifié — ne serait-ce qu'en tant qu'expérience malheureuse qu'on ne renouvellera pas — par le simple fait que je le prends en considération. Ainsi, non seulement le choix d'un avenir m'est imposé à chaque instant — le moment présent n'est que le passage d'un possible dans le déjà réalisé — mais encore ce choix n'est pas livré à l'arbitraire. D'une part, j'ai quelque chose sur quoi me baser pour choisir, d'autre part, je sais que mon acte aura une signification, que tous les choix ne sont pas égaux.

Ainsi, au point de départ de la philosophie, apparaît le caractère éthique qui la justifie. Ceci est valable pour la pensée ortéguienne, dont c'est même une des données essentielles, comme pour n'importe quelle démarche philosophique, qui devra toujours partir du donné pour en dégager la signification. Ortega voit essentiellement dans la philosophie une attitude de recherche, le désir d'atteindre une totalité dans laquelle l'homme ne soit pas déchiré. Il est clair qu'une telle intention suppose implicitement que ce que l'on recherche n'est pas semblable, n'est pas *égal* à ce à quoi il sera préféré. Mais il ne s'agit que d'une « supposition », sans laquelle toute démarche humaine est vaine. La rencontre de cette supposition avec le résultat de l'analyse précédente, dans laquelle nous avons vu qu'effectivement tous les possibles n'étaient pas égaux, est donc particulièrement importante. D'une part, mon effort pour atteindre quelque chose n'a de sens que si ce quelque chose est « le meilleur » — que je puisse l'atteindre vraiment ou seulement m'en approcher. D'autre part, l'unité homme-monde-circonstance révèle à l'intérieur d'elle-même une valorisation. Je suis un individu défini, dans un monde de circonstances; et c'est à cause de cela que mon inscription dans le temps prend un sens concret et tragique. Et c'est pourquoi, enfin, mon choix devient agent de signification, donc de valorisation. Le monde tel qu'il m'est donné, c'est-à-dire mon monde-circonstance, sera plus ou moins *valable* selon ce que je décide d'être ou de faire à chaque instant.

Cette valorisation « interne » de mon monde et de moi-même

est une *donnée* à son tour. Il ne dépend pas de moi de la faire ou de ne pas la faire : cette dernière attitude n'est qu'une valorisation négative. Qu'il soit inconscient ou réfléchi, que j'en sois l'auteur volontaire ou que je l'abandonne au hasard, mon choix sera nécessairement lourd de conséquences. En ce sens, on peut dire que mon inscription dans la circonstance — dont dépend cette valorisation — est transcendante à moi-même. Mais elle est en même temps condition de mon existence, elle est nécessaire à la possibilité de la conscience ; elle peut être déduite logiquement à partir de cette dernière. C'est pourquoi une recherche de la signification de cette transcendance aboutit nécessairement à cette notion de « condition » de la conscience. C'est aussi pourquoi la métaphysique d'Ortega — qui, à partir de 1910, enseigne cette discipline à l'Université centrale de Madrid — refusera de sortir autrement que par l'allusion ou par le mythe de ce cercle qui ramène la transcendance au vécu dans ce qu'il a de plus immédiat et de fondamental. Fernando Vela rapporte¹ par exemple le mythe — le terme est d'Ortega lui-même — de l'apparition de la conscience, ou de l'« intelligence » chez cet ancêtre de l'homme vivant dans les arbres, au-dessus des marais insalubres, et victime d'une intoxication « qui produit dans l'espèce une hypertrophie du cerveau qui, à son tour, en entraîne l'hyperfonction ». L'homme naît de sa rencontre avec le monde et avec la circonstance, mais ceci est à l'extrême limite de notre pouvoir de représentation, puisque nous ne connaissons que l'homme *et* la circonstance. Ce qu'il y a au-delà ou en deçà échappe à notre compréhension.

V

Au début de son activité philosophique, Ortega est particulièrement sensible à l'un des aspects du point de départ radical qu'il choisit : si l'homme et sa circonstance sont inséparables, s'il ne s'agit que de deux aspects complémentaires de l'unité fondamentale du donné, *ils auront profondément besoin l'un de l'autre*. Les réflexions précédentes présentaient encore un certain caractère théorique. Si l'on peut dépasser les philosophies antérieures en refusant de pratiquer aucune division à l'intérieur du phénomène brut représenté par « un homme défini situé dans un monde défini et réfléchissant sur cette situation elle-même », on peut pourtant aller plus loin encore. *Un homme, une situation, un monde*, sont encore des abstractions. Pour atteindre le concret, il faut passer d'un homme

¹ Dans *La Torre*, IV/15 et 16, p. 448 sqq.

à cet homme-ci. « Je suis moi et ma circonstance », cela signifie que José Ortega y Gasset — né à Madrid (Espagne) en 1883, issu d'une famille bourgeoise cultivée — commençant ses études universitaires au moment même du désastre militaire et économique de 1898¹ — appartenant à ce qu'il appelle lui-même « l'élite privilégiée d'une société injuste » — formé philosophiquement dans une atmosphère où l'enthousiasme, né du « krausisme » considéré comme libération du dogmatisme stérile des siècles précédents, n'a pas encore trouvé une pensée solide sur laquelle se fixer — enrichi par quatre années d'études en Allemagne où il découvre Kant et Hegel — se trouvant être à vingt-six ans l'une des intelligences les plus lucides et les mieux informées d'un pays qui se débat dans des difficultés politiques, sociales et économiques angoissantes — José Ortega y Gasset est à la fois et indissolublement lui-même, c'est-à-dire un individu qui va avoir à faire quelque chose et choisir librement cette activité, et toutes ces « circonstances » rapidement énumérées. Quoi qu'il décide de faire, il sera toujours et n'importe où tout cela. Il sera tout cela exilé dans un pays étranger et y menant une vie brillante libérée des soucis quotidiens, ou réfugié dans la « tour d'ivoire » où certains philosophes ont cru pouvoir s'isoler, ou faisant partie, en qualité d'individu agissant, de la société à laquelle il appartient.

Dans ce dernier cas, les possibilités sont multiples. Ortega peut mettre l'accent sur certains aspects de sa situation. Par exemple, il peut s'attacher à la bourgeoisie dont il est issu et chercher à en renforcer la puissance. Il peut renoncer à sa formation philosophique, et redevenir un « simple particulier ». Il peut s'orienter vers la lutte politique. Il peut se spécialiser dans les questions économiques ou sociales. Bref, sans être en nombre infini, les possibles qui s'offrent à lui à ce moment de sa vie sont nombreux. Il y a tout d'abord un choix entre l'acceptation ou le refus de sa circonstance espagnole, et ensuite l'orientation donnée à ce choix.

Il faut se garder ici de simplifier le problème. La circonstance est un terme qui englobe ce qui nous entoure — situation spatiale, culture, civilisation, technique, etc. — et le développement historique de nous-mêmes en tant qu'individus, et de notre situation. Il est clair qu'il s'agit là d'un tout indivisible, et que l'expression « nous-mêmes en tant qu'individus » n'est qu'une abstraction. La circonstance *que je suis*, c'est l'acte que j'accomplis maintenant, mais qui n'est ce qu'il est que dans son contexte, c'est-à-dire comme moment particulier de la succession de tous mes actes, comme élément

¹ Guerre contre les Etats-Unis, perte de Cuba et des dernières colonies, crise économique. Cf. p. 54 et 55.

particulier de la situation actuelle du monde et de l'humanité. Mais il sera aussi *moment de la succession des éléments particuliers de la situation du monde et de l'humanité que j'ai réalisés*, et *élément de moment particulier de la succession de toutes les situations par lesquelles le monde et l'humanité ont passé*. Je me définis par mon histoire et par ma situation actuelle, mais mon histoire est une suite de situations, et ma situation m'insère dans un monde en développement.

C'est pourquoi la recherche du « meilleur » dépendra d'une analyse de l'ensemble de tous ces facteurs, et qu'il n'y a aucune raison *a priori* pour que ce « meilleur » soit la continuation banale de ce que j'ai été jusqu'à présent, au sens courant de l'expression. Ce que je *dois* faire demain peut éventuellement continuer dans ses grandes lignes ce que j'ai fait hier, mais peut aussi en différer totalement. Non seulement parce que ce que *j'ai fait* hier n'était pas nécessairement ce que je *devais faire*, mais aussi parce que ce que je ferai demain se définira dans un contexte qui n'est pas semblable à celui d'hier. Il faut toujours faire la part de l'erreur humaine et de l'évolution du monde, ou de la circonstance.

L'unité de l'homme et de sa circonstance n'a d'ailleurs pas une signification définie d'avance, et l'interdépendance qui en découle peut présenter plus ou moins d'importance, ou se manifester de façons très différentes. Ceci devient très clair si, simplifiant un peu les choses, on n'envisage que le rapport d'un individu à la culture qui l'a formé. Si cette culture est par elle-même vivante, elle aura moins besoin de la présence active de tous ses représentants; ceux-ci pourront donc l'assumer en s'éloignant d'elle, en la propageant ou simplement en la représentant dans le reste de l'univers. Mais elle ne cessera pas pour autant d'être circonstance active par rapport à eux : elle sera assez forte, assez connue et reconnue pour qu'ils puissent se réclamer d'elle à l'intérieur d'une civilisation différente. L'unité entre la culture et l'homme subsiste, mais elle devient plus souple, et ses exigences sont plus générales.

Le problème est tout différent pour une culture moins reconnue ou moins puissante — ou seulement momentanément telle. Cette dernière aura besoin d'être raffermie, perfectionnée, d'être défendue contre tout ce qui la menace ou cherche à se l'assimiler. Ce travail devra être accompli par ses meilleurs représentants, et, en premier lieu tout au moins, à l'intérieur d'elle-même, de sa zone d'influence. Elle pourra s'enrichir d'apports extérieurs, pour autant que ceux-ci soient repensés, transformés, déjà partiellement assimilés par ses plus authentiques représentants. Ceux-ci, à leur tour, ne pourront s'appuyer sur elle que dans le domaine territorial où elle s'étend.

Ailleurs, ils seront « déracinés »; ils seront, socialement, des gens sans culture propre. L'unité de l'homme et de sa culture est alors plus strictement exigeante; les obligations réciproques sont plus pressantes; l'individu ne peut se sauver qu'en sauvant sa circonstance.

Pour Ortega, le problème n'est pas un simple rapport de culture à personne. Ce n'est pas sans raison que l'on a appelé « génération de 98 » celle qui groupe les écrivains dont l'activité commence au début de notre siècle. Et il est significatif qu'ils aient accepté de se grouper sous ce sinistre emblème. 1898, c'est la ruine de l'Espagne traditionnelle; le pays que reçoivent Unamuno, Pio Baroja, Juan Ramón Jiménez, Ortega y Gasset, c'est un navire en perdition. L'économie est bouleversée; les problèmes sociaux ont atteint une complexité et une gravité peut-être uniques dans l'histoire européenne; la culture, réservée à une minorité, n'est ni franchement espagnole, ni sérieusement européenne; le gouvernement est entre les mains de politiciens pour la plupart sans scrupules ou sans efficacité. L'héritage est lourd, et propre à épouvanter les plus audacieux. La génération de 98 l'accepte — il ne s'agit pas d'un engagement collectif, mais d'une série d'engagements personnels — elle relève le défi que lui lance l'histoire et décide d'entreprendre le redressement du pays. Elle veut assumer sa circonstance.

On peut penser que la génération de 98 aura été la victime de son entreprise. La mort tragique de Miguel de Unamuno — à laquelle répond celle de F.-G. Lorca, né, lui, au moment même du désastre de Cuba — l'exil plus ou moins volontaire d'Antonio Machado, de Juan Ramón Jiménez et d'Ortega, n'est-ce pas un bilan négatif? Pas totalement. L'Espagne peut se vanter d'avoir donné au XX^e siècle l'un de ses plus grands romanciers, dans la personne de Miguel de Unamuno; plusieurs de ses plus grands poètes, avec Lorca et Machado particulièrement; trois « Prix Nobel »: un de médecine, grâce à Ramón y Cajal qui, bien que scientifique, s'est rattaché au mouvement de rénovation de la « génération de 98 », et deux de littérature, grâce à l'auteur dramatique Jacinto Benavente et au poète Juan Ramón Jiménez; des auteurs dramatiques de premier ordre avec Lorca ou Valle Inclán. Et un tel exemple ne reste pas sans fruits: de nouvelles générations arrivent, pleines de talent, et leur renom s'étend déjà dans toute l'Europe¹.

Enfin, l'Espagne peut s'enorgueillir de posséder une véritable école philosophique issue d'Ortega. Nous n'avons pas appelé Ortega « l'un des grands philosophes du XX^e siècle », car cette affirmation ne serait pas à sa place au début de ce travail. L'existence d'un tel

¹ Cf. *Europe*, janvier-février 1958.

mouvement de pensée, et la formation d'une tradition philosophique aussi riche et aussi cohérente seront peut-être un des phénomènes marquants de l'histoire culturelle du XX^e siècle.

VI

Après avoir situé Ortega par rapport aux grands courants de la philosophie — transformation de l'idéalisme allemand — il fallait le situer dans l'histoire de son pays — « génération de 98 ». Car les deux aspects de cette situation sont intimement complémentaires. C'est par sa formation kantienne et hégélienne qu'Ortega aboutit à la nécessité de partir de l'unité de l'homme avec sa circonstance — c'est-à-dire de l'unité de lui, Ortega, avec son destin espagnol. L'analyse de cette unité aboutit à la certitude que la seule façon d'assumer cette situation est de vouer toutes ses forces au relèvement de l'Espagne, — entreprise qui sera évoquée par la suite. Mais d'autre part c'est la valeur de cette formation philosophique qui donne tout son prix à l'engagement du penseur. C'est parce que son intelligence lucide et sa prodigieuse mémoire ¹ font de lui une des grandes figures intellectuelles de l'époque, qu'il représentera pour son pays un apport aussi appréciable.

Il apparaît mieux maintenant comment le caractère « spécifiquement espagnol » de l'œuvre d'Ortega — ou d'une partie importante de celle-ci — ne fait qu'ajouter à l'intérêt que l'auteur peut présenter pour des lecteurs étrangers. Le parallélisme entre la découverte « théorique » de la circonstance, et la rencontre « pratique » du philosophe avec elle est un des rares cas de philosophie « illustrée ». Mais on verra par la suite que ce parallélisme est plus que cela. L'unité entre la vie du penseur et sa doctrine n'est qu'un cas particulier de l'unité fondamentale entre l'homme et sa circonstance. Elle est aussi un des aspects de la résolution du conflit fondamental entre le rationnel et l'irrationnel; cette résolution est le but essentiel de la philosophie; l'unité fondamentale dans laquelle la circonstance réconcilie l'homme avec le monde n'est que le point de départ d'une longue démarche.

C'est dans le corps à corps de l'individu avec le réel que se situe la rencontre de l'irrationnel avec le rationnel. Plus ce corps à corps sera conscient, réfléchi, englobant la totalité de l'homme — corps et âme, raison et sentiment, amour, volonté et connaissance — englobant la totalité de la circonstance — histoire, culture, situation sociale et économique — plus la résolution du conflit entre le rationnel et l'irrationnel sera effective, sera réelle.

¹ Cf. la « Préface pour les Allemands », du *Thème de notre Temps*.

VII

Le rationnel et l'irrationnel hantent la philosophie dès ses débuts. Avant Descartes — nous l'avons dit déjà dans un autre contexte — le rationnel est solidifié en monde, et c'est le moi, dans son individualité limitative, qui le menace d'irrationalité. A partir de Descartes, le rationnel est à l'intérieur du moi, et c'est le monde qui en perturbe sans cesse la transparence. Et nous avons indiqué qu'Ortega refusait ces deux attitudes. Il pense qu'elles mènent à des impasses, conséquence inévitable de leur partialité. Pour atteindre la véritable totalité — celle dont aucune des données du réel n'est exclue — il faut remonter au fait primitif, au point de départ radical : l'événement dans lequel un homme est aux prises avec le monde. Et surtout il faut se garder d'opérer dans ce tout les divisions que la raison analytique suggère, mettant d'un côté le sujet qui s'interroge, qui lutte, et de l'autre l'objet qui est visé. Ce qui est donné, c'est la lutte elle-même, c'est l'interrogation, dont les pôles n'existent pas en dehors d'elle.

Or, si l'histoire de la philosophie oscille entre l'atrophie ou l'hypertrophie du moi — et, inversement, du monde — c'est précisément parce que la raison a outrepassé ses attributions. Son rôle est d'éclairer les phénomènes de la vie, de rendre compte du réel, du donné; et dans cette tâche, elle est le meilleur instrument que l'homme ait à sa disposition. Mais elle a voulu se substituer à la vie et au donné. Elle a pratiqué dans ce dernier des divisions, utiles certes, puis elle a considéré chacune des parties ainsi obtenues comme un tout se suffisant à lui-même. Elle a remplacé l'ordre des faits par le sien propre; elle a décidé de ce que la réalité devait être; elle s'est érigée en science abstraite dont les lois prétendaient être universellement valables. Elle s'est voulue « raison pure », et c'est ainsi qu'elle apparaît dans le cartésianisme. Les critiques qui lui sont adressées par la suite ne lui ôtent qu'une faible partie de ses prétentions.

Par ailleurs, les excès de la raison ont donné naissance à des courants « irrationalistes » qui ont tendu à rejeter globalement la raison pour lui substituer la spontanéité de la vie. L'homme se trouvait ainsi privé de son plus précieux moyen de connaissance, alors qu'avant, ce moyen devenait stérile pour ne pas s'être penché sur son véritable objet, la vie. Ortega va s'élever contre ces deux positions extrêmes, de même qu'il avait refusé le monde sans le moi et le moi sans monde. La raison devient abstraite lorsqu'elle perd contact avec la vie, et celle-ci perd toute signification si elle renonce à la raison.

Qu'Ortega n'ait énoncé que tardivement, en une formule claire et cohérente, ce qu'est exactement cette « raison vitale », il n'y a rien là d'étonnant; c'était le but qu'il s'était proposé, et la précipitation ne pouvait que l'en éloigner. Il y est arrivé en se basant sur deux refus : refus d'une vie que n'éclairerait pas la raison, refus d'une raison dont le but premier ne serait pas d'éclairer la vie. Affirmer la « raison vitale », c'est affirmer la non-contradiction de la vie et de la raison, leur possible et nécessaire union. C'est remonter à la totalité primitive qu'elles forment : vie humaine et raison n'ont jamais été données l'une sans l'autre. La raison est une faculté que l'homme possède pour mener sa vie le mieux possible; la vie humaine se distingue de celle de l'animal par son possible recours à la raison, par la *présence* de la raison en elle. Il s'agira par la suite de voir comment cette union est possible et nécessaire, et surtout comment elle se manifeste, comment elle peut devenir méthode et système.

Ces deux réfutations de la philosophie précédente — dont les apports ne sont pas niés pour autant — correspondent à une attitude identique : retrouver la totalité authentique du donné, antérieure à toute division ou à toute interprétation. Retrouver l'homme aux prises avec le monde, soit sous son aspect de « moi » inséparable de sa circonstance, soit sous celui de vie fondée sur la raison : « Je suis moi et ma circonstance », la vraie raison est la « raison vitale ».

L'explicitation de la première formule a abouti à l'engagement volontaire et réfléchi d'Ortega dans sa propre circonstance. La deuxième affirmation mène au même résultat, en suivant un itinéraire différent. Sans même le suivre ici en détail, on peut en pressentir le résultat : la vie ne sera telle, et digne de ce nom, que si elle cherche à atteindre le maximum de ses possibilités, en utilisant tous les instruments dont elle dispose, et tout particulièrement la raison; la vie est une suite d'actions à exécuter librement, et on ne saurait les choisir l'une après l'autre sans se servir de la raison; la vie n'échappe à l'arbitraire et à l'absurde qu'en se rattachant à la raison. Mais par ailleurs, la raison ne sera telle, c'est-à-dire concrète, que si elle s'incarne dans une vie personnelle, dans une suite d'actions faites par un individu engagé dans le monde; la raison est technique de vie, et elle perd toute réalité en voulant n'être *que* théorie; la raison ne choisit pas ses problèmes, mais elle doit résoudre ceux que la vie lui pose.

Ainsi, c'est dans la vie pratique d'Ortega y Gasset, dans son activité politique, culturelle, sociale, scientifique et littéraire, que la raison — la philosophie occidentale prise dans le moment de la transformation de l'idéalisme allemand — va s'incarner, devenir réalité. Le reste n'est qu'abstraction; la « raison vitale », c'est le

système ortéguien, en perpétuelle disponibilité, qui s'essaie dans la réalité concrète des problèmes de la vie — individuelle ou nationale; c'est le système en tant qu'il s'efforce, parfois au prix de modifications de sa propre structure, d'éclairer la vie et les circonstances de celui à qui il appartient, et de les améliorer, de les amener « à la plénitude de leur signification », à leur maximum d'être. Mais la « raison vitale », c'est aussi la vie d'Ortega, les problèmes qu'il rencontre en lui et autour de lui; c'est cette vie en tant qu'elle est issue d'une continuelle réflexion, en tant qu'elle cherche à réaliser la cohérence de son développement et des exigences de la raison, en tant qu'elle cherche à vaincre les contradictions qui la déchirent, et à atteindre une totalité où elle puisse être entièrement d'accord avec elle-même.

Dans cette optique, le caractère « espagnol » de la pensée ortéguienne n'est que le garant de sa véracité, donc de son intérêt pour tout lecteur.

VIII

PROBLÈMES DE MÉTHODE Nous rappelons que la façon dont nous avons conçu ce travail nous obligeait à mener de front l'exposé, ou le résumé de l'œuvre d'Ortega, son explication et, à l'occasion, sa critique. Par ailleurs, nous avons souligné le rôle que jouaient les circonstances dans lesquelles s'inscrit l'activité du philosophe. Ces considérations nous ont obligé à utiliser divers procédés, que nous essaierons de justifier.

* * *

L'histoire de l'Espagne contemporaine est d'une telle complexité que seul le spécialiste ne s'y perd pas. C'est pourquoi nous avons pensé que ce n'était pas faire injure à nos lecteurs que de retracer les grandes lignes de l'évolution économique, politique et sociale du pays au cours de la vie d'Ortega. Il nous sera ainsi plus facile de suivre les avatars de la raison dans la vie espagnole de la première moitié du siècle. L'intérêt de cette confrontation n'a rien d'anecdotique : il s'agit d'un problème « purement philosophique », puisque, dans l'optique ortéguienne, la philosophie est une « attitude vitale ». C'est donc le problème universel de la signification et de la justification de la philosophie qu'Ortega pose lorsqu'il dit, tout au début de sa carrière : « L'Espagnol qui prétend fuir les préoccupations nationales sera fait prisonnier par elles dix fois par jour, et il finira par comprendre que pour un homme né entre le Bidasoa et Gibraltar,

c'est l'Espagne qui est le premier problème, absolu et péremptoire. »¹

C'est dans cet esprit que nous avons introduit, au début de la plupart des chapitres, quelques *remarques historiques* permettant de situer de façon précise les œuvres qui vont être étudiées. L'ensemble de ces *remarques* doit donner au système le cadre concret qu'il réclame.

* * *

Certains critiques² ont prétendu qu'Ortega n'avait pas de véritable système. Il est certain que la conception du monde sur laquelle se fondent toutes les analyses et les affirmations de l'auteur n'est nulle part exposée exhaustivement. Elle n'en est pas moins présente à tout instant.

Nous avons essayé d'en énoncer l'exposé systématique, en refaisant à *titre personnel* la démarche ortéguienne, et en suivant les étapes de sa formation. Chaque partie sera donc introduite par quelques paragraphes cherchant à restituer l'enchaînement des réflexions auxquelles correspondent les textes étudiés par la suite de façon détaillée. Il s'agit d'une sorte de « raisonnement abstrait », en ce sens qu'il est « extrait » de l'ensemble des textes de la période envisagée. Nous signalons ces exposés par une typographie spéciale. Le lecteur désireux de parcourir « en raccourci » la pensée de l'auteur pourra donc s'en tenir aux textes en italique. Celui que la philosophie systématique rebute les évitera.

L'ensemble de ce travail n'a pas pour seul but d'exposer la pensée d'un auteur espagnol contemporain. Il est rare qu'un homme se penche sur la vie ou sur l'œuvre d'un autre dans le seul dessein d'assouvir une banale curiosité; du moins, son investigation ne sera dans ce cas ni durable ni profonde. Ce que l'on tente dans toute démarche humaine, c'est une réponse à ses propres questions. Et plus cette démarche nous paraît correspondre à celle que nous essayions de faire par nous-mêmes, plus nous nous plongerons en elle avec persévérance.

Si nous avons consacré plusieurs années à l'étude de la philosophie d'Ortega, c'est que nous y cherchions *notre propre solution*, et que nous pensions pouvoir la trouver. Et nous croyons qu'il n'y a pas d'autre moyen de pénétrer vraiment la pensée d'autrui. Nous tenions à dire ce qu'Ortega nous avait apporté — non seulement « des connaissances », mais surtout une plus grande connaissance

¹ *Œuvres complètes*, volume I, page 507. Nous abrègerons par la suite : O. C. I/507 (1910).

² Cf. p. 270 sqq.

de nous-même — en précisant bien que c'est sa pensée et non la nôtre que nous exposons.

* * *

Enfin, la question de l'absolue « objectivité » des exposés et des résumés des divers écrits d'Ortega se posait aussi. Disons d'emblée que nous n'avons pas visé une telle objectivité. Nous avons délibérément sacrifié certains thèmes secondaires, bien que souvent très attachants. Nous avons souligné, mis en relief, organisé, expliqué parfois¹. Nous cherchons à rendre clairs des passages qui ne le sont pas absolument, à rendre solides des théories qui ne sont que rapidement esquissées.

Ortega travaillait dans des conditions difficiles : il devait être à la fois journaliste, homme du monde, politicien, etc. Son caractère le lançait toujours dans des entreprises nouvelles : s'il a su exprimer le côté tragique du choix (qui exclut nécessairement tout ce qui n'est pas choisi), c'est qu'il était hanté du désir de ne rien exclure, de ne renoncer à rien. C'est pourquoi son œuvre était condamnée à rester inachevée, eût-il vécu cent ans ou plus. Nous avons pensé qu'il était de notre devoir, lorsque la voie était indiquée avec assez de précision pour que nous fussions certain d'être fidèle à l'auteur, d'avancer de quelques pas dans la direction qu'il n'avait pas eu le temps de suivre.

¹ Si nous avons ramené, de cette Espagne que nous aimons, la photographie d'un paysage plutôt que la pensée d'un philosophe, nous aurions aussi eu le choix entre deux présentations différentes. Nous aurions pu dire : « Voici le paysage tel qu'il apparaît au mois de juin, à quatre heures de l'après-midi, au spectateur situé à côté du Palais royal de Madrid, et regardant vers le sud-ouest. (Film Agfacolor.) » Nous aurions aussi pu nous exprimer de façon tout à fait autre : « Voici une photo que j'ai faite un après-midi de juin, au moment le plus chaud de la journée. Voyez comme le plateau de Castille semble écrasé par la chaleur, mais comme les couleurs sont enrichies de nuances presque imperceptibles. J'allais souvent à cet endroit; c'est une sorte de terrasse à côté du Palais royal, et qui domine les faubourgs. On ne les voit pas sur la photo; ils seraient plus bas, et un peu à gauche. Il me semblait que dans cette échappée vers les plateaux brûlés, je sentais quelque chose que j'avais envie d'appeler l'âme du pays. C'est un infini beaucoup plus tragique que celui de la mer. » L'une de ces deux présentations est-elle plus « juste », plus « exacte », plus « valable » que l'autre ?

Et de même que nous n'avons pas fait remarquer que, sur notre photo, un édifice construit au début du siècle, et dont l'architecture prétentieuse diminue le charme du paysage, apparaissait tout à droite de l'image, de même nous n'insistons pas, dans notre exposé, sur ce qui nous semble moins valable que le reste.

IX

DIVISION ET DATES-REPÈRES L'œuvre d'Ortega y Gasset s'étend sur plus de cinquante ans; on ne s'étonnera donc pas d'y trouver une évolution constante. On s'en étonnera moins encore si l'on songe au caractère *historique* que l'auteur attribue à tous les phénomènes humains. D'après ce qui a été dit dans la préface, on comprend que si Ortega n'est pas le même en 1902 qu'en 1955, ce n'est pas tant parce qu'il a vieilli de cinquante ans, qu'à cause du profond changement qu'ont subi le monde dans lequel il vit et dont il parle, et les circonstances qui le déterminent, ou mieux qui le constituent lui-même.

C'est dire qu'il serait ridicule de s'en tenir aux textes des dernières années, sous le prétexte qu'ils représentent la « pensée définitive » d'Ortega. Chaque « moment » de cette pensée, situé dans une circonstance déterminée, est intéressant en soi.

D'autre part, cette évolution, cette recherche, ce développement lui-même, et en tant que tel, forme un tout dont on ne saurait détacher sans risque un fragment, fût-il *in abstracto* le plus important. De même que les premiers écrits ne prennent leur totale signification qu'au moment où l'on voit le résultat auquel ils ont amené, de même les derniers textes ne sont vraiment compréhensibles qu'à la lumière des tentatives initiales — création d'une technique et d'un vocabulaire — qui leur servent de base, voire d'armature.

Dans les dix premières années, nous verrons apparaître déjà, sous des aspects divers et souvent imprécis, la grande intuition ortéguienne de la « raison vitale » et l'affirmation du caractère historique des faits humains. Ce sont, particulièrement, les années de séjour en Allemagne, de 1905 à 1909. Dans les années 1913 et 1914 — qui suivent de très près la nomination de l'auteur comme professeur de métaphysique à l'Université de Madrid, en 1910 — nous trouvons une première formulation du système. Cette formulation, dans les textes écrits, est encore assez imprécise sur plusieurs points importants. Ce sera notre première étape, centrée sur les *Méditations de Don Quichotte*.

Notre seconde étape sera 1923, l'année de la fondation de la *Revue d'Occident*, événement sur lequel nous n'aurons pas l'occasion de revenir, mais dont l'importance est capitale¹. Cette institution, en tant que *revue* au sens habituel du terme et en tant que maison d'édition est le symbole, le témoin de l'influence d'Ortega sur la vie

¹ Voir la liste des publications, en appendice.

culturelle espagnole, en même temps qu'elle en a été, qu'elle en est encore le principal outil. Mais les années intermédiaires, que nous appelons peut-être un peu abusivement époque de transition, comptent plusieurs textes significatifs, auxquels nous nous arrêtons : *la Conscience, l'Objet et les trois Distances de celui-ci, Don Quichotte à l'Ecole et Espagne invertébrée*. Quant aux principaux écrits de l'année 1923, ce sont *l'Introduction à une Théorie des Valeurs et Le Thème de notre Temps*. C'est un moment de contact particulièrement direct avec la réalité concrète, et qui divise deux périodes d'intentions différentes. Celle qui précède témoigne d'un certain dogmatisme, d'une hâte d'arriver à des formulations absolues. Dans celle qui suit 1923, au contraire, Ortega déploie tout son sens de la nuance, dans un souci permanent de ne jamais être dupe de l'apparence, ou de son propre désir. Cette dernière époque comprend d'ailleurs elle aussi des écrits qui nous retiendront un certain temps : en 1924, *Ni Vitalisme, ni Rationalisme et Les Deux Grandes Métaphores*; en 1930, *Sur le Dos d'un Almanach* et la fameuse *Révolte des Masses*; en 1932, une *Préface à une Edition de ses Œuvres*, où Ortega annonce lui-même une nouvelle étape.

Cette nouvelle étape est constituée par les années 1933 à 1935, et comprend *A propos de Galilée, Méditation de la Technique, Dilthey et l'Idée de la Vie, L'Histoire en tant que Système*, qui représentent un des moments les plus importants de la trajectoire que nous suivons.

Ensuite, Ortega quitte l'Espagne, voyage, connaît la maladie et de sérieuses difficultés matérielles. Il faut attendre 1939 — *Concentration et Altération* — et 1940 — *Idées et Croyances et De l'Empire romain* — pour rencontrer de nouveaux ouvrages importants. Nous les distinguons pourtant de ceux qui terminent les *Œuvres complètes* : *Notes sur la Pensée, et sur son Origine divine ou humaine*, et les deux préfaces de l'année 1942. Dans l'une — préface à *Vingt Ans de Chasse au Gros Gibier*, du comte de Yebes — on voit la méthode en pleine action, alors que l'autre — préface à *Histoire de la Philosophie* d'Emile Bréhier — plus technique, représente une espèce de tour d'horizon philosophique qui conclut magistralement toute l'œuvre.

Nous aurons donc le schéma suivant :

- I 1902-1913 : Apparition des thèmes; la philosophie surgit du heurt de l'homme avec sa circonstance.
- II 1914 : Première étape; la philosophie surmonte les premières contradictions nées de la confrontation de la conscience avec le monde.

- III 1915–1922 : Epoque de transition; malgré le conflit qui les oppose, la raison et la vie apparaissent comme inséparables.
- IV 1923 : Deuxième étape (moins fortement marquée); la collaboration entre la vie et la raison aboutit à la notion de «raison vitale».
- V 1924–1932 : Epoque de transition; la raison vitale s'essaie, et s'affirme comme méthode.
- VI 1933–1935 : Troisième étape, très importante; la raison vitale, s'enrichissant d'une dimension *historique*, fonde un système.
- VII 1939–1940 : Quatrième étape; la raison historique exprime la totalité de la circonstance humaine.
- VIII 1941–1942 : Dernière étape; l'histoire apparaît comme un progrès, mais aussi comme une possible falsification.

Nous pratiquerons enfin une dernière division, qui correspond à quatre phases plus générales de l'activité du philosophe. Dans une première partie, qui groupe les points I et II, et va donc de 1902 à 1914, nous assisterons à l'affirmation de soi de l'écrivain face au monde qui l'entoure, et plus particulièrement face à la réalité concrète de son pays. C'est aussi le moment de la découverte des formules, si leur explicitation est encore loin d'être réalisée.

La deuxième partie, la plus longue du point de vue biographique, comprendra les points III à V, c'est-à-dire qu'elle couvrira les dix-huit ans qui séparent les *Méditations de Don Quichotte de A propos de Galilée*. Nous y suivrons la «raison vitale» dans son double itinéraire : de la réalité extérieure où elle se trouve en quelque sorte «à l'état brut», jusqu'à sa purification philosophique — puis son retour sur les problèmes, en tant que principe actif cette fois.

La troisième partie marquera l'importance grandissante de l'histoire dans le système ortéguien, et elle se résumera à ce que nous avons appelé la «troisième étape» des années 1933 à 1935.

Enfin, nous réunirons les deux derniers points, soit les quatre dernières années de notre étude, 1939 à 1942, dans une quatrième partie où nous trouverons un système complet et cohérent.

Notre matière se trouve maintenant organisée de telle façon qu'un coup d'œil d'ensemble devient possible, sans que la richesse de l'œuvre soit sacrifiée :

- Première partie : « Je suis moi et ma circonstance » — découverte d'une formule.
- Deuxième partie : La raison vitale — découverte et application d'une méthode.

Troisième partie : La raison historique — la méthode se transforme en un système.

Quatrième partie : « Je suis moi et ma circonstance » — explicitation d'une formule, vérification d'une méthode, exposition d'un système.

PREMIÈRE PARTIE

ÉTUDE DES
«ŒUVRES COMPLÈTES»¹

¹ José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid.
(Six volumes. Troisième édition, 1953.)

« JE SUIS MOI ET MA CIRCONSTANCE »

DÉCOUVERTE D'UNE FORMULE

1902-1913 La philosophie naît de la rencontre avec la circonstance.

Le monde n'apparaît pas brusquement. Il est, à l'opposé de la conscience mais toujours en corrélation avec elle, l'un des pôles de l'unité dans laquelle le donné se réalise. Certes, la relation entre sujet et objet ne reste pas longtemps intacte. Si, en tant que mouvement, elle est infiniment variée, ses deux termes présentent une certaine permanence, et l'attention, qui préfère le stable, délaissera la relation au profit des termes eux-mêmes. Le moi et le monde seront bientôt posés comme réalités indépendantes. S'il n'apparaît que peu à peu, au fur et à mesure que ce processus de dissociation se précise, le monde s'affirme en tant que l'autre : ce dont il faut tenir compte, source possible de dangers — de plaisirs aussi il est vrai. Une fois séparé de l'acte dans lequel il se révèle, il n'en est plus que la circonstance, c'est-à-dire ce qui va conditionner et rendre possible chacune de mes actions. Qu'il les rende possibles ne me semble pas primordial au premier abord, car je sais déjà, par expérience, que mon action est possible, et je crois savoir qu'elle sera possible jusqu'à ma mort, c'est-à-dire précisément jusqu'à ma sortie du monde. Par contre, que mon action soit condamnée à dépendre du monde, voilà qui me heurte plus violemment, et qui m'inquiète. La suite de mes actions, c'est ma vie, c'est moi-même. Ce que je suis, ce que je serai, je ne peux et ne pourrai l'être que dans les limites que le monde laissera à ma liberté. Cette dernière, si elle est réelle, n'est que partielle, « conditionnée » par le monde dans lequel elle se réalise. Or, elle est garante de ma personnalité, ou de ma réalité individuelle. Est-ce que je suis réellement quelque chose, est-ce que le monde me permet d'être quelque chose ? La découverte du monde a produit une fissure dans ma conception de la vie, et l'angoisse s'est glissée en moi.

Aussitôt découvert, le monde se transforme en problème. En effet, son importance est telle — je devrai tenir compte de lui dans chacun de mes actes — que j'ai absolument besoin de savoir ce qu'il est. Ce besoin de savoir à quoi m'en tenir quant à ce que je trouve en face de moi, c'est la base de l'attitude philosophique. L'expression « savoir à quoi

s'en tenir » indique bien qu'il ne s'agit pas d'une simple curiosité, mais de la recherche d'une connaissance qui me soit utile dans la conduite de ma vie — d'une connaissance qui rende possible une conduite volontaire et réfléchie de la vie. Si elle naît dans mon intimité, dans mon désir profond de vivre le mieux possible, cette interrogation n'en porte pas moins exclusivement sur le monde. Je veux et je dois savoir ce qu'il y a exactement en face de moi, autour de moi, ce qui va être le lieu de mon action.

Mais cette préoccupation ne peut pas rester purement ontologique. Mon angoisse est née du fait que l'existence du monde menaçait la réalité de ma vie. L'étude de cette menace va me ramener nécessairement à une interrogation sur les moyens dont je dispose pour y parer, sur les buts précis que je veux poursuivre et que le monde peut m'empêcher d'atteindre. J'en viens même à me demander qui je suis pour que ma présence dans le monde ne soit pas assurée, quelle est cette nature à qui son existence et sa réalité ne sont pas données définitivement.

Et je remarque aussi que la contradiction (possible) que j'avais remarquée entre le monde et moi se double d'une contradiction qui semble ne venir que de moi. Face au monde, je n'ai pas seulement cette attitude de connaissance, ou de recherche : haine, amour, crainte, désir, action, transformation, sont autant d'autres attitudes que j'ai par rapport à lui, et qui sont souvent en contradiction les unes avec les autres. De plus, à l'intérieur d'une seule d'entre elles, plusieurs de mes facultés interviennent et s'opposent parfois. Dans mon désir de connaître le monde, je peux utiliser des voies différentes : méthodes rationnelles et scientifiques, révélation surnaturelle, intuition. Chaque moyen d'investigation me fournit des résultats distincts, entre lesquels il m'est difficile de choisir. Je ressens le besoin de surmonter cette contradiction, de même que celles qui surgissent entre mon amour et ma volonté, ou entre mon désir et ma connaissance — comme j'avais éprouvé la nécessité de résoudre l'opposition entre ma liberté et le monde. Ce besoin d'échapper à la contradiction, de réaliser l'union entre moi et ce qui m'entoure comme à l'intérieur de moi-même, c'est encore une caractéristique de l'attitude philosophique. C'est la philosophie qui d'ontologie devient nécessairement anthropologie, et qui ne va cesser d'osciller entre ces deux aspects d'elle-même, jusqu'au moment où elle pourra les englober dans une totalité cohérente qui répondra à leurs préoccupations respectives.

Il apparaît ainsi que l'attitude philosophique n'est pas une possibilité qui nous est offerte parmi d'autres ; on n'a pas à choisir soit la philosophie, soit une activité technique, artistique ou politique. Elle est, en tant qu'attitude, la réponse au problème posé par la découverte du monde et la prise de conscience de nous-mêmes qui s'y ajoute rapidement,

et ainsi elle ne s'oppose qu'à l'absence d'elle-même. Vouloir résoudre ce problème — c'est-à-dire vouloir vivre le mieux possible — c'est accepter l'exigence philosophique fondamentale. Plus cette volonté sera sincère, et plus elle voudra augmenter ses moyens d'action et les perfectionner, plus elle méritera le nom de philosophie. Il y a donc une situation donnée, au début de toute réflexion sur le fait humain : la présence de l'homme dans le monde est un problème pour lui ; l'essence de l'homme, c'est que son être ne lui est pas donné. L'« être dans le monde » de l'homme, loin de représenter une donnée statique, est absolument problématique. C'est dire qu'il est impossible d'être homme sans se poser ce problème — et qu'il est impossible de n'y pas répondre. Ne pas se poser le problème, c'est renoncer à sa condition d'homme, c'est s'assimiler à l'animal, ou plutôt au minéral, à ce dont l'être est définitivement donné une fois pour toutes, et dont les rapports avec le monde sont définis par des lois strictes. Ne pas répondre à ce problème, c'est le résoudre par l'abandon de sa propre personnalité, c'est s'identifier au hasard, à l'incompréhensible. Or, puisque le problème est un problème de conduite de vie, cette absence de réponse correspond au choix d'une vie conduite par le hasard, donc à une réponse tout aussi lourde de conséquences que n'importe quelle autre.

Cette recherche d'une « totalité cohérente » procédera, nous l'avons vu, par étapes. L'interrogation sur le monde cherchera tout d'abord à libérer ce dernier de tout ce qui ne lui appartient pas en propre ; elle voudra atteindre une vérité « objective », et posera l'opposition entre l'objectif et le subjectif comme la première contradiction à surmonter. Mais l'élimination pure et simple du subjectif — à supposer qu'elle soit possible — ne peut satisfaire à ce besoin de totalité, et l'inclusion du sujet dans l'objet, c'est-à-dire dans le monde, comme simple cas particulier, ne résiste pas à l'examen. C'est son irréductibilité à l'objet qui le fait sujet, et cette inclusion ne portera que sur un sujet qui ne le sera plus que de nom. On atteindra une impasse semblable en voulant ôter au sujet ce qui le définit, c'est-à-dire ses déterminations spatiales et temporelles. L'objectif ne s'enrichira que des conditions théoriques de la conscience, qui ne rendront pas compte du problème que celle-ci rencontre dans son heurt vécu avec sa situation. La seule solution possible à ce stade est l'élimination de ce qu'il y a de négatif dans le sujet, c'est-à-dire ses limites, sa restriction envisagées non plus comme éléments de définition ou d'individualisation, mais simplement comme manques, comme imperfections actuelles mais qui peuvent être surmontées. Le « subjectif » que je veux éliminer, ce n'est pas la vision, mais la myopie ; non la conscience, mais son manque de clarté, son insuffisante transparence, ses conflits internes, son absence de cohérence.

J'arriverai ainsi à une totalité dans laquelle l'objectif englobe le subjectif en acceptant sa relation à lui — mais qui élimine de ce dernier ce qui rend cette relation imprécise, inadéquate. La totalité sera donc basée sur la relation elle-même, dont l'un des pôles est donné intégralement alors que l'autre est amputé de toute cause d'erreur. La relation s'en trouvera diminuée par contrecoup, et à sa suite le monde lui-même, et c'est pourquoi cette première étape devra être dépassée à son tour. Mais l'aspect positif de la démarche, c'est que le donné s'est enrichi de l'individualité concrète du sujet, et, par son intermédiaire, de l'ensemble des données humaines : culture, société, histoire, travail, technique, art, sentiments. L'individualité concrète de l'individu, ses déterminations spatiales et temporelles, sont assumées par l'objectif en ce sens que tout acte de conscience, bien qu'appartenant à une expérience individuelle unique et intransmissible, peut être ramené, par la connaissance de ses circonstances, à un schéma général et à une valeur objective. Si l'expression « je trouve cet objet trop petit » manque absolument de signification en soi, elle devient relation objective lorsque toutes les circonstances qui l'accompagnent ont été explicitées — y compris, bien entendu, leurs implications historiques.

Telle est la première totalité — insuffisante encore — qui apparaît dans la démarche philosophique. Elle correspond au résultat des réflexions ortéguiennes, tel qu'il se devine derrière les textes des premières années, à un moment où l'influence des études allemandes de l'auteur ne se manifeste que très peu encore.

APPARITION DES THÈMES ET PREMIÈRES FORMULATIONS

Dans les premiers articles d'Ortega y Gasset apparaît déjà le sentiment qui lui fera parler plus tard du « caractère équivoque de l'existence » : les phénomènes humains — au sens le plus large du terme, c'est-à-dire tous ceux dans lesquels l'homme intervient de quelque façon que ce soit — ne sont jamais univoques, mais ils se passent sur plusieurs plans, ils ont plusieurs degrés d'être. Ortega laisse entendre que le problème se ramène à une lutte entre l'objectif et le subjectif, mais il sent en même temps combien ces deux termes sont dangereux, et difficiles à définir. Dans son premier article, en 1902 — il n'a donc pas encore vingt ans — il découvre que ce qui est vrai, ou même simplement ce qui est sur un certain plan ne correspond jamais absolument avec ce qui est sur un autre plan. Ainsi, l'impartialité qu'on prône devant lui ne le convainc pas entièrement; impartial signifie impersonnel, et cette notion suppose l'abandon de tout le contenu sentimental de l'existence. Il est certain qu'il y a opposition entre exister « objectivement » et exister sentimentalement; mais il n'y a pas nécessairement

supériorité d'un de ces modes sur l'autre. « Tant qu'il se trouve quelqu'un pour croire en une idée, cette idée vit. » ¹

C'est en fait le problème ontologique fondamental qui est posé, ou plutôt reposé pour la millièème fois; il surgit en quelque sorte de lui-même dans une conscience, au moment où celle-ci se découvre elle-même. La difficulté consiste à savoir ce qu'est le monde, ou à savoir s'il y a « un monde ». Ce thème, qui réapparaîtra plus tard sous différents aspects, est déjà formulé dès les premières années, et il est bien le point de départ de la réflexion ortéguienne. Par exemple, nous lisons dans les *Moralités* de 1906 : « Grands et petits, vieux et jeunes, sages et innocents, nous avons tous en nous une vision de l'univers plus ou moins fragmentaire. » ² Nous en sommes encore au stade de la simple constatation; mais celle-ci revient si souvent qu'elle dénote une préoccupation profonde. Ortega semble admettre qu'il y a un monde « qui est »; qu'il y a une manière d'être du monde qui est antérieure aux autres. Mais il ne pense pas que cette « réalité » soit satisfaisante, ou suffisante : en face d'un monde qui « est », avec tout ce que l'expression renferme de statique, la *tâche humaine* qu'est la vie cherche vainement une signification. C'est pourquoi l'homme lui oppose le *monde qui doit être*. Il doit y avoir là une « autre réalité », tout aussi importante que celle de l'apparence de choses ou de leur « être »; c'est celle que l'on trouve dans un texte de la même époque, sous la forme d'une de ces images auxquelles l'auteur aura recours si souvent, et jusqu'à la fin de sa vie : « ... une seule réalité demeure, une seule chose est assise en silence à notre côté, et fait route avec nous si nous cheminons : le Devoir, humble personnage sans origine et sans histoire. » ³

Mais la question a une autre face, qu'Ortega ne tarde pas à ressentir tout aussi fortement que la première : il n'est pas possible de se demander ce qu'est le monde sans s'interroger du même coup — ou par contrecoup — sur ce qu'est l'homme. Question, en un sens, vieille elle aussi comme notre civilisation : « S'il fallait déterminer avec une ponctualité historique l'heure où la philosophie apparaît pleinement sur la face de l'Europe, il faudrait choisir l'instant où Socrate s'est demandé : « Qu'est-ce que l'homme ? » ⁴ Mais, par ailleurs, ce passage de l'ontologie à l'anthropologie, cette interrogation sur le monde qui se transforme en mise en question de soi-même, c'est bien une attitude moderne, où transparait la formation kantienne d'Ortega, qui écrit précisément d'Allemagne

¹ O. C. I/13.

² O. C. I/45-46.

³ O. C., I/60.

⁴ O. C., I/92.

(1908). Il y a tant de points de vue à partir desquels on peut envisager la nature humaine; quel est le plus valable? Y a-t-il seulement, comme à propos du monde, un point de vue antérieur aux autres, et qui les fonde? La même année, parlant de Nietzsche et de la notion de surhomme opposée à la primauté de l'« Humanité » mise à la mode par les théoriciens du XIX^e siècle, Ortega est frappé par la multiplicité des dimensions de l'homme: dimension sociale, dimension historique, dimension « intérieure », etc. Mais, pas plus qu'à propos du monde, il ne tranche la question; tout au plus laisse-t-il deviner quelques préférences, quelques tendances qui parfois semblent se contredire partiellement. Mais ce qui nous intéresse, ce qui est essentiel, ce ne sont pas ces réponses en elles-mêmes, mais l'attitude à laquelle elles correspondent; c'est l'interrogation en tant que telle: la philosophie commence au moment où le monde cesse d'être par rapport à moi un simple système sur le plan de l'utile et de l'agréable, pour se fonder comme problème, conférant ensuite ce caractère problématique à l'homme lui-même. Et si, dans son premier article, Ortega fait appel à la sincérité, c'est qu'il s'agit d'une question de vie ou de mort, face à laquelle on ne peut pas se gargariser de mots.

Ce combat entre l'objectif et le subjectif se précise rapidement: il s'agit *tout d'abord* de dépasser l'humain *en tant qu'il est restrictif*; il y a une façon « humaine, trop humaine » de voir les choses qui n'est en fait qu'un manque de discipline et de sincérité. Il est clair que ceci est une conséquence du caractère insuffisant des premières réponses auxquelles l'auteur était arrivé; il attribue cette imperfection à son humanité, en tant qu'elle est restrictive, et c'est donc elle qu'il s'agit premièrement de dépasser — sans pour autant éliminer l'humain sous son aspect positif¹. Quoi qu'il en soit, la première étape consistera à vaincre la subjectivité négative: à « s'élever de l'humeur de ses nerfs jusqu'à ce qui est en vérité, jusqu'au platonique *to ontos on* »².

L'affirmation la plus violente de cette primauté de l'objectif sur le subjectif se trouve probablement dans l'article consacré, en avril 1909, à Renan; on y trouve des affirmations comme celles-ci: « le subjectif, en somme, c'est l'erreur », et « la secrète lèpre de la subjectivité, du *moi* individuel... ». Mais lorsqu'en 1915 Ortega reprend cet article pour l'inclure dans le livre *Personnes, Œuvres et Choses*, il a évolué si radicalement qu'il met en note aux deux précédentes citations, respectivement: « Voilà une pensée qui

¹ Ou, bien qu'Ortega n'emploie pas l'expression, l'humain *dans son objectivité*, tel qu'il est « en soi ».

² O. C., I/111.

aujourd'hui ne paraît des plus discutables » et « Je répète que c'est là un blasphème ». Cette évolution ne présente pas seulement un caractère anecdotique. D'une part, dans sa recherche de la certitude, Ortega essaie tout d'abord les solutions que la tradition lui propose, ce qui ne l'empêchera pas, ensuite, de les critiquer, de les abandonner pour la position opposée. Mouvement de va-et-vient que l'on retrouve, à une autre échelle, dans toute l'histoire de la pensée humaine. C'est ce qui le fait passer de la foi en l'« objectif » à une redécouverte du « subjectif ». Mais d'autre part, Ortega hésite sur le sens du terme « objectif »; on pourrait le lui reprocher, s'il ne l'utilisait pas avec d'innombrables précautions. Ce mot est une espèce de moule qu'il essaie de remplir de son contenu adéquat, ce qui suppose des essais successifs. Il y a donc une double oscillation, sur le sens du mot et sur la valeur de la notion.

En effet, en cette même année 1909, et dans le même article, à côté des citations catégoriques que nous venons de faire, la pensée est encore assez peu arrêtée. Cette « objectivité » que l'auteur revendique se distingue d'emblée d'une vérité d'ordre physico-mathématique; les affirmations du beau et du bon ont autant droit que celles de la science au titre de vérité; tout autant que le savant, le poète et l'artiste sont des serviteurs de l'objectif, pourvu que leur message soit valable pour autrui. Est « objectif », et comme tel valable, tout ce qui n'a pas besoin, pour exister, de s'appuyer sur son auteur en tant qu'individu particulier. Dans ce sens, la géométrie analytique m'« appartient » tout aussi intimement qu'à Descartes, si je l'ai étudiée. Nous avons ici une formulation de la nécessité d'une dimension historico-sociale, mais ceci dans une optique très particulière, à peu près l'inverse de ce qui deviendra l'une des clefs de la pensée ortéguienne. L'objectif se distingue par sa validité pour autrui, pour un autrui distinct, historiquement et socialement, du sujet. Cette justification de l'objectif sur le plan historique et social, pour être presque diamétralement opposée à la position à venir de l'auteur, n'en témoigne pas moins de la permanence d'une préoccupation.

En effet, cette interprétation du caractère historique est, elle aussi, fort hésitante au cours de ces premières années. En 1907, dans un article sur les études classiques, l'auteur avait montré l'impossibilité, l'absurdité qu'il y a à vouloir sortir de l'histoire un moment particulier pour en faire, ainsi isolé, un fait représentatif de son temps. Une fois sortis de cette progression qu'est l'histoire en marche, les faits ne sont plus que des abstractions. Un fait séparé des autres faits, avec lesquels il constitue l'histoire, n'est rien; de même un homme, envisagé sans ses liaisons avec les autres

hommes, avec lesquels il forme l'humanité, n'est rien non plus. C'est pourquoi le subjectif, en tant qu'il n'existe — ou qu'il n'est valable — que pour le sujet, est une notion restrictive, négative. Ce qui importe, c'est que si l'histoire n'est réelle que dans les faits historiques, si l'humanité n'est rien sans les hommes qui la composent, histoire et humanité n'en sont pas moins indispensables pour donner un sens, une existence réelle aux individus et aux moments dont elles sont formées. Dans ce sens, l'objectif que cherche Ortega, loin d'exclure le subjectif, le contient et l'assume, lui confère une existence réelle. Le *subjectif-erreur* serait celui qui voudrait passer pour objectif, qui prétendrait être valable universellement sans en remplir les conditions — mal définies d'ailleurs — c'est-à-dire sans se dépasser vers un univers à dimensions historiques et sociales.

C'est bien ce qu'exprime ce passage tiré d'« Une polémique » (1910) : « Saint Paul fut le premier théologien ; c'est-à-dire le premier homme qui fit du Jésus réel, concret, individualisé, habitant tel village, avec son accent et ses coutumes propres, un Jésus possible, rationnel, tel que tous les hommes, non seulement les Juifs, fussent admis dans la nouvelle foi. En termes philosophiques, saint Paul objective Jésus »¹ : C'est donc le dépassement de l'individualité, et même de la circonstance juive, vers l'ensemble de l'humanité, qui donne à Jésus la « perfection de son être ». Ce qu'Ortega n'explique pas, et nous pouvons deviner pourquoi, c'est la raison pour laquelle l'individualité de Jésus l'empêche d'être accessible au monde entier. Mais ne nous y trompons pas : le Jésus individualisé serait accessible à qui connaîtrait les circonstances dans lesquelles il vivait ; l'erreur est donc de sortir Jésus de ses circonstances en lui conservant les particularités qui ne sont expliquées que par elles. Mais comme tous les chrétiens ne disposent pas des connaissances historiques suffisantes pour comprendre Jésus dans sa réalité vécue, il ne reste que la solution de saint Paul, l'objectivation. Il n'y a donc pas contradiction, mais seulement différence entre les deux attitudes.

D'autre part, il est important de remarquer, quelques lignes après notre citation, un des mots-clefs de l'œuvre ortéguienne, l'adjectif *vital*. Mot dangereux et équivoque, dont le sens va se préciser peu à peu seulement, mais dont la présence à ce moment précis est pleine de signification. En « objectivant » Jésus, saint Paul ne l'a pas dépersonnalisé, tout au contraire : il a passé, des petits détails de sa personne, ou de sa pensée et de sa vie, ce qui revient au même, à l'ensemble de sa figure, à la totalité indissoluble du caractère. De même, ceux qui ont été liés d'amitié avec quelqu'un,

¹ O. C., I/158.

lorsqu'ils pensent à cette personne, la voient d'abord dans son « unité vitale ». Cette « unité vitale », c'est encore un terme pour désigner l'objectif auquel on aspire. C'est dans cette optique que, quelques mois auparavant, dans un article de type politique, Ortega s'était élevé contre la définition de l'homme en tant qu'individu biologique seulement : l'homme « n'est pas un simple cas de la biologie, parce qu'il est la biologie elle-même. Il n'est pas un simple degré dans l'échelle zoologique, parce que c'est lui qui construit l'échelle entière. »¹ On pressent que cette totalité, cette « unité vitale » de l'homme est une réalité complexe ; et en fait nous n'en ferons le tour que lentement.

On peut toutefois discerner déjà quelques-unes des dimensions de cette nouvelle « nature » fondamentale. Tout d'abord, l'homme acquiert plusieurs caractéristiques indispensables, à l'intérieur de la culture ; Ortega définit la culture comme étant l'ensemble des phénomènes spécifiquement humains, et, réciproquement, l'homme participant aux divers phénomènes culturels comme seul méritant ce nom. Sans donner une définition exhaustive de la culture, Ortega précise ce qu'il entend par là. Tout d'abord, il y distingue la science, la morale et l'art, ce qui revient à dire que la définition de l'homme comprendra, en plus du caractère de *sapiens* qui lui était attribué dans la terminologie classique, le sens du bien et du mal, et le sens du beau. Mais ailleurs, la culture est définie comme la « valorisation toujours plus exacte des faits »². L'homme prendra ainsi une position plus active à l'intérieur du monde, dont il ne se bornera pas à enregistrer les données scientifiques, esthétiques ou morales, mais qu'il organisera lui-même dans ces trois domaines. La culture par laquelle il se définit fait de lui l'un des pôles selon lesquels le monde se valorise, sur les plans du vrai, du beau et du bon. Enfin, d'autres textes de l'année 1910 précisent que la culture englobe tous les travaux humains, du plus humble au plus élevé. Ainsi, tout homme digne de ce nom devra travailler pour s'inscrire dans l'effort commun de l'humanité vers son lendemain, de même que l'homme le plus humble, placé le plus bas dans l'échelle sociale, pourra participer par son travail à l'approfondissement de la dignité humaine.

Toutefois, la dimension culturelle n'est pas la seule dont Ortega revête l'unité vitale. Nous avons vu que l'homme ne doit pas être considéré seulement comme individu biologique ; au moment de sa formation, l'enfant est avant tout membre d'une famille, et son

¹ O. C., I/511.

² O. C., I/160.

être se forme de tout ce qu'il reçoit — perceptions et sentiments — dans ce milieu privilégié. Cette famille, à son tour, fait partie des habitants d'une maison, d'une rue, qui s'inscrit à son tour dans un quartier riche de traditions, d'habitudes, de façons de penser; une rue qui a sa personnalité à l'intérieur de la famille urbaine, laquelle de son côté dépend intimement du pays tout entier, lequel n'a de signification que comme partie intégrante de l'humanité. Ce n'est pas par simple conviction politique ou idéologique qu'Ortega met l'accent sur cette dimension fondamentale de l'homme; il ne fait de lui un « individu de l'humanité » que parce qu'il lui était impossible de sortir l'enfant de sa famille, ou de séparer le quartier de l'ensemble de la cité sans procéder à une abstraction dangereuse, sans ôter à l'individuel sa réalité concrète. La chaîne qui relie l'individu à l'humanité n'est pas un postulat; elle est une donnée matérielle que l'on peut constater — avec quelques variantes — autour de soi. C'est d'abord une nécessité purement empirique qui fait que l'homme ne peut être tel qu'au sein de l'humanité; l'exemple des enfants élevés par des animaux le prouve bien. Par la suite, la réalité de l'homme sera, nous l'avons vu, son travail, son action — nous pouvons dire aussi son *influence*, bien que l'auteur n'en parle pas à cette époque. Comment tout cela pourrait-il se manifester, sinon à l'intérieur de la société et de son organisation? Que plus tard on découvre que cette nécessité de fait a une signification philosophique, ou même qu'elle est une *nécessité philosophique*, une condition de la conscience, cela est une autre question; nous y reviendrons. Pour le moment, Ortega constate que chaque individu est le point de départ d'une chaîne tout à fait concrète qui le relie au reste de l'humanité et lui confère ainsi une existence réelle et humaine.

A cette dimension sociale de « l'homme-individu de l'humanité » s'ajoute encore une dimension historique; l'humanité d'aujourd'hui — de même que chacun des chaînons qui la relie à l'unité individuelle — porte en elle les efforts de tous les siècles passés; elle aussi ne serait qu'une abstraction si on la séparait du tout dont elle fait partie, c'est-à-dire de son développement historique.

Tout cela n'est qu'esquissé rapidement, parfois même de façon un peu vague, dans les textes des premières années, mais il est intéressant de voir apparaître, sous quelque forme que ce soit, les thèmes qui prendront tant d'importance par la suite. Il n'en reste pas moins que le combat entre objectivité et subjectivité, avec ses nuances parfois contradictoires, et la notion d'unité vitale dans ses dimensions culturelles — science, morale, art, travail — historiques et sociales, marquent les premiers pas de la doctrine ortéguienne, et la situent déjà sur le terrain qui sera le sien plus tard.

1914 La notion de circonstance permet de dépasser les premières contradictions surgies de la confrontation de la conscience avec le monde. Mais elle ne peut pas par elle seule résoudre le conflit qui oppose le spontané au rationnel.

Si la circonstance, ou le fait que la conscience se trouve définie par son contact avec le monde et par son inscription dans une situation sociale et historique, est tout d'abord l'expression de la situation angoissante dans laquelle se trouve le « moi », elle est aussi, et pour la même raison, ce qui permet de résoudre l'aspect sous lequel cette angoisse se présente primitivement. En effet, l'analyse montre que la circonstance est antérieure à la position d'un « monde » en face d'un individu qui n'aurait qu'à le subir. Il y a une unité première dans laquelle seul l'acte est réellement donné, c'est-à-dire tout mouvement par quoi quelque chose se réalise. Il peut s'agir d'une transformation que je fais subir au monde extérieur, ou de la connaissance que je prends de lui, ou des sentiments que j'éprouve à son égard, ou encore de la création par laquelle je lui substitue autre chose, fruit de mon imagination. Toutes ces relations s'effectuent entre un sujet défini et situé, et un monde donné ; mais sujet et monde ne sont jamais donnés ni manifestés autrement que dans cette union dynamique. C'est ce qui permet de vaincre dans une démarche identique l'opposition entre le subjectif et l'objectif ; cette opposition naît de la nécessité de connaître cet « autre élément » de moi-même que représente le monde, mais de le connaître tel qu'il est, indépendamment de moi, pour soi seulement. Seule l'explicitation de la circonstance — par laquelle le sujet se définit en même temps qu'il se réalise dans l'action — permet de poser une totalité objective qui englobe le subjectif. Car la connaissance intégrale de la situation du sujet forme avec celui-ci un tout cohérent et transparent qui n'est plus contradictoire avec l'universel de l'objectif.

Toutefois, ce dépassement présente un aspect théorique. L'existence de cette unité fondamentale me prouve qu'il peut ou qu'il doit y avoir conciliation entre le monde et le moi, et entre l'objectif et le subjectif. Mais mon angoisse subsiste. Lié à moi par la nécessité, le monde n'en est pas moins terrible, tant s'en faut. Son énigme, liée à la mienne dans la totalité qui englobe l'objectif et le subjectif, n'en est pas résolue pour autant ; au contraire, elle s'étend à moi. C'est pourquoi il est nécessaire de l'attaquer immédiatement, d'en entreprendre l'élucidation effective. Et c'est encore la circonstance qui va permettre cette démarche.

Toute réponse à une question posée par mon contact avec le monde devra satisfaire à deux exigences : être fondée sur l'ordre de vérité dont dépend ce monde, et se révéler efficace par rapport au problème à résoudre. Elle devra donc être « objective » dans le sens découvert plus

haut — l'objectif englobe le subjectif; elle devra être vraie; elle naîtra d'une profonde réflexion; elle représentera le schéma théorique le meilleur, le plus valable. Mais ces exigences ne portent que sur une réponse abstraite. Or, le problème exige une solution concrète, parce qu'il est concret lui-même: il est mon angoisse vécue. C'est dire que la validité de ma réponse n'est pas prouvée, tant que je ne l'ai pas essayée dans le concret, dans l'action réalisée. De la circonstance, j'ai tiré un certain « ordre de valeurs »; mais cette valeur, cette vérité n'est qu'une interprétation de la circonstance, donc une réalité incomplète. La solution que je cherche doit n'être pas contradictoire avec cette « circonstance éclairée », mais elle doit aussi, et tout autant, n'être pas contradictoire avec la circonstance elle-même, sous son aspect concret et vécu, dans ce qu'elle a de particulier, de restrictif, d'individuel. S'attaquer à l'énigme du monde, c'est entreprendre une action, c'est mettre en jeu la circonstance en tant qu'elle est le lieu de mon action. S'attaquer à l'énigme du monde, c'est vivre ou essayer de vivre « mieux ».

Née de la circonstance en tant qu'elle est angoisse face au monde, répondant à ses exigences théoriques, l'idée va s'incarner, grâce à elle encore, dans une action concrète. La circonstance est le lien entre le concret et la pensée, de celui-là à celle-ci tout d'abord, du problème à sa solution, de celle-ci à celui-là ensuite, de la solution imaginée à son exécution. Donc, aucune dissociation valable n'apparaît entre la vérité d'une idée et sa réalisation; est vraie l'idée « socialement réalisable ». La réalité d'une idée est sa valeur par rapport à ce qui l'a fait naître.

L'idée représente la réponse que j'essaie de donner à chaque problème surgi dans le contact de ma spontanéité avec ce qui m'entoure. Mon attitude spontanée consiste à prendre conscience du problème, et à essayer immédiatement de le résoudre par les moyens que j'ai à ma portée. Mais il est impossible de se contenter de ce type de réaction. D'une part, tant de problèmes se posent à moi que je passerais mon temps à m'occuper de questions matérielles élémentaires; d'autre part, je me trouve parfois en face de situations que je ne peux pas résoudre directement. Il faudra donc que je puisse me libérer partiellement de mes préoccupations matérielles, pour disposer de plus de temps en vue de la solution des difficultés plus complexes et plus profondes. Dans les deux cas, il s'agit de remplacer la spontanéité brute par une forme plus organisée d'elle-même. Cette forme nouvelle est l'idée. Au besoin de boire, je réponds par l'idée de faire venir l'eau de la source jusque près de moi, et je réalise cette idée dans une création matérielle, canalisation, réservoir, vanne, etc. L'idée est valable, sujette à toute une série de perfectionnements, mais toujours concrétisée dans le domaine pratique. Si l'idée était théoriquement parfaite, mais irréalisable, il faudrait la déclarer fausse: par exemple, si je répondais à ma

soif par la décision de ne plus avoir soif. Née d'un problème strictement matériel, l'idée doit être matériellement valable. Si le problème était psychologique, la validité de l'idée pourrait n'être que psychologique. Face à ma peur, je peux décider de ne plus avoir peur, et l'idée par laquelle je réponds au conflit que j'ai rencontré est valable si elle me présente en même temps les moyens de vaincre ma peur. Libéré des préoccupations matérielles par des solutions semblables à celle qui a répondu à ma soif, je dispose de plus de temps et d'énergie pour m'attaquer aux autres problèmes que me pose ma circonstance, et que je n'aurais jamais pu résoudre auparavant. Mais temps et énergie ne suffisent pas : il faut encore une méthode. Je constate que l'injustice règne dans le monde, et que cette injustice à la fois menace de m'atteindre, et blesse mon sentiment. Ma réaction spontanée est de me dresser contre cette injustice. Mais par quels moyens ? Elle provient parfois de puissances infiniment supérieures à la mienne, et qui auraient vite fait de m'anéantir si je m'attaquais à elles. Elle naît aussi, assez souvent, du hasard, de ce que les gens appellent la fatalité. Quelle sera la signification et la valeur d'une révolte contre une puissance qui échappe à ma compréhension même ? Il est nécessaire d'organiser ces attitudes immédiates en un système d'idées qui me permette de m'orienter dans l'univers, de conserver mes acquisitions, d'utiliser des schémas s'adaptant aux divers types de problèmes que je rencontre. Mais tout cela ne sera qu'un instrument dont je disposerai pour résoudre le problème pratique que ma spontanéité m'a posé. La réalité de l'idée, ou du système idéal que je crée, ce sera cette réponse elle-même, en tant qu'elle répond effectivement, c'est-à-dire en tant qu'elle s'incarne dans une attitude et dans une action nouvelles et plus valables que celles qui les avaient précédées.

Il n'est pas inutile de remarquer qu'il s'agit d'un échange entre la réalité concrète et l'idée abstraite, par l'intermédiaire de la circonstance individuelle, et situé dans le temps. Prise de conscience du problème, première réponse, essai de cette réponse dans l'engagement avec le réel, perfectionnements successifs auxquels elle se soumet et qui se vérifient chaque fois de façon pratique, il y a là un processus qui ne peut se réaliser que dans l'écoulement temporel. D'autre part, la solution ne sera jamais a priori valable définitivement — sinon en tant que schéma général, mais en ce sens elle n'est pas vraiment solution, sinon moyen ou instrument. Toutes les données du problème évoluent, que ce soit le moi en tant que nature, ou que caractère, que ce soit le monde, que ce soit le rapport de l'un à l'autre. C'est pourquoi la « sphère expérimentale » dans laquelle l'idée pourra et devra s'essayer ne sera pas « le monde », mais plutôt l'histoire. Un système d'idées que « le monde » pourrait justifier serait statique ; la justification de l'histoire est dynamique, et

porte sur chaque réponse dans son acte seul, au moment précis où il se produit — de même qu'elle porte sur l'évolution d'un système de réponses qui cherche à suivre la transformation du problème qu'elles doivent résoudre.

Ce jeu, réalisé à travers la circonstance, entre l'idée et sa réalisation, c'est un effort de conciliation gigantesque, entre deux notions que la tradition a toujours maintenues séparées. Nous avons pourtant vu qu'il était nécessaire de le tenter. La circonstance, en tant qu'elle représente à la fois le moment précis d'une action individuelle, et la liaison de ce donné concret avec tout le reste de l'univers et de l'histoire, est le lieu où s'articulent l'idée et la matière, la raison et la vie, l'intemporel et l'histoire, l'universel et le concret, le spontané et l'organisé, l'objectif et l'authentique, le vital et le logique. Elle témoigne du fait de cette articulation entre éléments appartenant à des ordres totalement différents; elle montre que leur contact présente un aspect de collaboration, qui d'ailleurs n'exclut pas tout conflit. Par là, notre angoisse est partiellement calmée. Surtout, elle se trouve transformée. La circonstance est une composante de l'homme nécessaire et donnée. C'est là une affirmation basée sur des considérations logiques et empiriques, et que nous venons de formuler. Mais si notre angoisse « passive » (angoisse face au problème extérieur découvert) est moins vive à mesure que la conciliation se réalise effectivement, donc que la possibilité logique d'une telle conciliation reçoit la preuve expérimentale que l'histoire lui confère, elle se transforme en angoisse « active », en découvrant que se pose le problème de mon attitude face à cette circonstance. Celle-ci m'est donnée; il m'appartient de l'assumer ou non. Si je l'assume, je lui reconnais et lui conserve son caractère de circonstance, et je lui donne la possibilité de jouer son rôle de lieu de rencontre et de point d'articulation. Si je ne l'assume pas, je la réduis au rang de simple donnée sans signification, ce qu'elle est pour la pierre — et dans ce cas elle ne mérite plus le nom de circonstance — et, renonçant à l'union qu'elle me proposait entre le monde et moi, ou entre les diverses parties de moi-même, je suis déchiré intérieurement et blessé par le monde redevenu hostile.

Ce changement d'aspect de mon angoisse est un progrès sensible. Je ne suis plus victime face au bourreau, mais un individu libre face à un problème à résoudre. Le succès de ma vie ne dépend plus seulement de l'extérieur, mais aussi de moi-même, de mon amour, de ma volonté, de la valeur de ma connaissance. Le multiple que je suis va s'organiser autour de l'explicitation de ma circonstance; mon amour pour elle, mon désir de ne faire qu'un avec elle, ou de l'améliorer, vont représenter une union du sujet aimant avec l'objet aimé, plus solide que la relation découverte plus haut; la connaissance que je pourrai transmettre aux

autres me fera sortir de ma solitude et me révélera ma dimension sociale. Se posant comme but de mon amour, de ma volonté et de ma connaissance, la circonstance m'ouvre le chemin d'une totalité où les contradictions se résoudront.

La nécessité dans laquelle je me trouve d'assumer ma circonstance si je veux échapper à la contradiction et au déchirement, ne me donne pas automatiquement le moyen d'y parvenir. C'est pourquoi mon angoisse subsiste. Mais au lieu de la subir et d'en attendre la solution passivement, je la vis et j'en réalise peu à peu le dépassement. Chaque dépassement, de quelque type qu'il soit, correspond à un passage de l'idée à sa réalisation à l'intérieur d'une vie individuelle. Ceci est clair dans le cas d'une théorie que je construis dans mon imagination, et que j'essaie d'appliquer pratiquement. Mais on retrouvera la même démarche sous des formes apparemment fort différentes ; par exemple, lorsque je donne une explication à quelqu'un, celui-ci ne comprendra ce que je lui transmets que s'il refait à titre personnel le chemin que j'ai dû faire moi-même, et l'effort qui lui correspond. Ce passage du plan logique au plan vital, qui se manifeste sous des aspects différents, est déjà une méthode. Méthode qui, selon ce qui découle des remarques précédentes, n'est qu'un instrument abstrait qui n'a de réalité que dans chaque cas particulier de sa mise en œuvre.

Cette méthode se heurte à une difficulté qu'elle semble ne pas pouvoir résoudre. Dans le domaine de la connaissance, le schéma qui a été décrit plus haut est parfaitement utilisable. Il signifie que connaître une chose, c'est, en plus de tout ce que l'on peut savoir de la chose en elle-même et par rapport au reste du monde, comprendre quelle est sa position et sa signification par rapport à la réalité vécue de celui qui s'interroge sur elle. La connaissance doit porter sur l'objet et sur sa circonstance, et mettre en relief, à l'intérieur de cette dernière, la circonstance du sujet connaissant, comme composante indispensable de l'objet en question. Connaître Napoléon, c'est être au clair sur sa personne, sur son caractère, sur l'ensemble de ses circonstances, donc sur sa situation, son histoire, l'histoire de son pays, etc. ; mais c'est aussi, nécessairement, me rendre compte du rôle de Napoléon dans ma vie actuelle. L'important n'est pas tant de savoir que tel ou tel point de notre organisation juridique remonte à lui, que de comprendre que son expérience et son exemple, son souvenir, même déformé par le temps, ont encore une influence sur la façon dont je me conduis aujourd'hui, font partie de ma circonstance en tant que composantes de l'éducation que j'ai reçue, du climat (sens patriotique, signification du fait militaire, etc.) dans lequel j'ai grandi, et dans lequel mon action doit se réaliser.

Mais il y a un objet particulier qui ne se soumet pas facilement à une connaissance de ce type. En effet, cette réalité elle-même à laquelle

je dois ramener tout autre objet, c'est-à-dire ce que je suis à chaque instant, ne peut jamais m'être objet. En tant que le moi est sujet actuel, il ne peut être ni vu, ni étudié, ni connu. Ce que je peux voir, c'est, sous forme de souvenir, l'image de ce que j'ai été réellement. Mais ce ne sera que l'image, donc la structure reconstituée, le schéma abstrait de la réalité vécue. En tant que vécue, donc réelle, cette réalité échappe à la connaissance. La distance qui la sépare de son image est, plutôt qu'infinie, absolue ; c'est-à-dire que si je prends comme objet de connaissance cette image, je ne pourrai pas en préciser la relation avec ce dont elle est image, et cette relation est partie nécessaire de la connaissance. Au cœur même de la méthode qui nous a permis de dépasser plusieurs contradictions, et qui nous paraissait être le lieu de la réconciliation définitive et totale, de la totalité cohérente à laquelle nous aspirons, surgit un nouveau conflit entre le spontané et le rationnel. Ce que nous savons de la circonstance ne nous permet pas de résoudre ce conflit, et il nous faudra faire appel à une nouvelle notion.

REMARQUES GÉNÉRALES L'année 1914 est importante tout d'abord à cause de la publication de la première grande œuvre d'Ortega, son premier livre : les *Méditations de Don Quichotte*¹. Puis, à cause d'une prise de position « politique » — les guillemets s'expliqueront par la suite — illustration du caractère vécu, ou « circonstanciel » de sa pensée : « Vieille politique et nouvelle politique » conférence prononcée dans le cadre de la Ligue pour l'éducation politique de l'Espagne, récemment fondée.

Il faut souligner le passage du plan théorique, dans lequel nous sommes restés jusqu'à maintenant, au plan pratique. Nous avons rencontré l'ontologie et l'anthropologie, en tant que problèmes et points de départ ; nous avons vu combien Ortega se méfiait d'une solution abstraite de ces problèmes abstraits, combien il voulait que la réponse, le jour où elle interviendrait, fût valable pratiquement. Nous allons voir maintenant, non pas une phase concrète au sens restrictif du terme, mais la concrétisation d'une réflexion qui n'abdique pas en tant que telle. Il y a interpénétration du concret et de l'abstrait, influence réciproque de l'un sur l'autre : si l'on peut dire qu'Ortega est amené à la philosophie et à la réflexion par la nécessité sociale et politique, on peut et on doit aussi insister sur le trajet inverse, sur l'activité sociale et politique comme *conséquence* d'une méditation et d'une étude philosophiques. De même, la position philosophique et la position politique agissent l'une sur

¹ *Meditaciones del Quijote* ; l'espagnol a une expression pour le livre — *el Quijote* — et une autre pour le héros — *Don Quijote*.

l'autre; plutôt que les deux aspects d'une même pensée, elles en sont les deux *ressorts*. Mais avant d'étudier plus en détail ce processus, il nous faut rappeler rapidement quelle était la situation concrète devant laquelle se trouvait l'auteur en ce début de carrière.

La fin du XIX^e siècle est caractérisée par l'œuvre de la « contre-révolution », ou *restauration*, dont l'activité présente deux aspects totalement différents.

On constate la victoire de l'unitarisme (échec des mouvements fédéralistes et séparatistes), c'est-à-dire la formation d'une Espagne forte et homogène; les partis alternent au pouvoir, libéraux et conservateurs se succédant dans le calme, et poursuivant une politique de même type, tandis que l'opposition « républicaine », qui se méfie du prolétariat, laisse faire passivement. Sur le plan économique, c'est le développement général de l'industrie, selon le principe de la libre concurrence, de la libre exploitation, de l'initiative privée toute-puissante, bref, le triomphe des théories libérales, la preuve évidente de leur valeur. Seul cet aspect-là frappera l'observateur pressé et superficiel. La réalité des faits est tout autre.

L'unitarisme a triomphé par la force, et les sentiments fédéralistes et séparatistes ne sont pas morts du tout, comme la suite de l'histoire le montrera. La stabilité politique représente la dictature des classes possédantes, appuyées par les partis dynastiques et par l'Eglise, et imposant leur volonté grâce à l'armée. A ce que Manuel Tuñón de Lara (*Espagne*, collection « Petite Planète ») appelle « la trinité aristocratie terrienne, armée, Eglise », il faut ajouter la riche bourgeoisie et le trône, bien que ce dernier ne soit guère qu'un élément de décor. Aucun des gouvernements de cette époque ne s'est penché sur les vrais problèmes du pays, si ce n'est au moment des élections, dans l'établissement des programmes de propagande. Mais le problème ouvrier et le problème agraire retombent dans l'oubli une fois les préoccupations électorales passées. L'esclavage se maintient jusqu'en 1886; les ouvriers payés à la journée ou à la tâche ne sont protégés par aucune législation, et les quelques décrets gouvernementaux votés en leur faveur ne sont pas respectés — parmi lesquels celui qui les autorise à s'approvisionner ailleurs que dans les cantines et arsenaux des entreprises, gérés par les propriétaires. Les paysans meurent de faim à côté de terres en friche qu'ils n'ont pas l'autorisation de cultiver, même lorsque théoriquement la loi les leur accorde, et leurs tentatives de se faire justice eux-mêmes sont réprimées dans le sang; l'administration des villages, aux mains des *caciques* — d'où le terme de *caciquisme* qui qualifie le système — est à la fois un instrument de domination et de contrôle du pays

par le gouvernement et une façon de falsifier les élections; c'est le règne de l'arbitraire, de l'injustice et du pot-de-vin.

Certes, un réel essor industriel se manifeste, mais il repose sur les investissements étrangers; le capital anglais, français et allemand représente une puissance politique de premier ordre: il suffit, pour s'en persuader, d'observer l'attitude du gouvernement à l'égard des conflits sociaux, lorsque les intérêts étrangers sont en jeu: la répression se durcit.

Dans les colonies, malgré quelques essais d'améliorer la situation des travailleurs de couleur et des petits propriétaires, le gouvernement en fait se rallie aux grands patrons, les «négriers». Mais ces derniers, partenaires peu sûrs, sauront se tourner du côté de l'Amérique lorsque leurs intérêts les pousseront à le faire.

Cette situation va aboutir au désastre de la guerre avec les Etats-Unis, et à la crise économique qui la suivra. En 1898, l'Espagne abandonne Cuba, cède Porto-Rico aux Etats-Unis; l'année suivante, elle vend à l'Allemagne les îles Palaos, Mariannes et Carolines, pour vingt-cinq millions de pesetas, alors que la dette nationale s'élève à plus de six milliards.

Mentionnons également le problème de l'enseignement. En 1902, le politicien hors parti Costa demande au gouvernement la fondation de soixante-dix mille écoles nouvelles. Il y en avait alors vingt-trois mille. Tel est le tragique bilan historique de l'Espagne en 1902 — l'année où Ortega commence à écrire, l'année où le règne personnel d'Alphonse XIII semble marquer un changement d'orientation dans la politique gouvernementale: tous les partis adoptent la théorie du «redressement national», et incluent dans leur programme l'intervention dans les conflits entre le travail et le capital et l'établissement d'une législation ouvrière digne de ce nom, en même temps que le développement de l'enseignement. Qu'en est-il douze ans plus tard, au moment où Ortega et quelques autres fondent la Ligue pour l'éducation politique de l'Espagne?

Dans des traités secrets, en 1904 et 1905, avec la France, l'Espagne reçoit une zone d'influence dans le Maroc, dans la région du Rif particulièrement; c'est un champ d'action inespéré pour les militaires rapatriés de Cuba et des autres colonies. Le budget modeste qui devait permettre à l'Espagne de se réadapter à la situation comprend, jusqu'en 1909, un excédent de recettes qui permet de faire face aux obligations de la dette. Mais, dès 1909, les événements militaires marocains font pencher la balance de l'autre côté et, en 1913, le déficit atteint, pour cette seule année, cent soixante-quatre millions de pesetas. A partir de 1907 déjà, le problème marocain est une source de troubles; il devient le mot d'ordre de tous les partis de

l'opposition. Cette opposition gagne le Parlement et inquiète sérieusement le gouvernement. Les événements de septembre 1909 à Barcelone — connus sous le nom de « Semaine tragique » — furent d'une gravité exceptionnelle¹. Le beau rêve — réalisable — du redressement national est sacrifié à l'utopie marocaine, qui devait aboutir d'abord à la catastrophe de Mélilla en 1921, puis, plus récemment, à la perte de tout le territoire. Mais, sans anticiper, on peut caractériser la politique espagnole, au moment qui nous intéresse, par cette préférence donnée à la gloire militaire et impériale sur les problèmes cruciaux qu'on avait décidé de résoudre : la question sociale, la question agraire, l'enseignement. C'est dans cette optique que se situe la conférence de 1914 — quoi qu'il en soit par ailleurs du redressement économique favorisé par la première guerre mondiale.

« VIEILLE POLITIQUE ET NOUVELLE POLITIQUE » Bien qu'un des aspects les plus importants de cette conférence soit l'interpénétration des problèmes concrets et des théories abstraites, il est nécessaire d'en exposer tout d'abord le côté politique, ceci pour des raisons de clarté.

Ortega ne prétend pas innover, mais simplement formuler les idées qui sont *par nécessité* communes à tous ceux qui ont été soumis à un même « régime d'amertumes historiques », et qui, n'ayant pas eu de maîtres, doivent forger eux-mêmes leur destin en même temps que « les bases mêmes de leur esprit ». C'est d'ailleurs une question d'honnêteté de la part d'un penseur, de ne pas *chercher à être original*, surtout s'agissant de problèmes aussi concrets et aussi importants. D'autre part, le rapport entre les idées et les faits est complexe. Il est nécessaire que l'idée soit profondément pensée; mais il est tout aussi nécessaire qu'elle se réalise socialement, c'est-à-dire qu'elle se mette au service d'une énergie concrète. Mais pour que cette énergie accepte de se concentrer sur cette idée — de se servir d'elle ou de la servir — il faut que cette dernière soit tout d'abord aimée. Et pour que cette idée puisse être aimée, il faut qu'elle soit « authentique », il faut qu'elle représente, pour ceux qui l'adoptent, la fidélité envers eux-mêmes, orientée, dans le cas qui nous intéresse, vers une amélioration de l'avenir du pays. Et Ortega précise qu'il s'adresse, à travers l'élite qui l'écoute, à l'ensemble de sa génération, « non seulement à ceux qui jouissent des privilèges sociaux par la naissance ou par l'effort personnel, mais également aux multitudes contem-

¹ L'opinion publique étrangère s'alarma de l'exécution sommaire du Barcelonais Ferrer, fondateur d'une école libre, et reconnu innocent par la suite.

poraines »¹. Ces fameuses multitudes sans lesquelles s'était faite l'histoire précédente... Car c'est en grande partie en elles que résident les courants de la « vitalité nationale », qui, quelque faibles qu'ils soient, représentent la seule énergie disponible.

S'il ne s'agit pas d'innover — en ce sens que les idées d'Ortega sont celles de toute sa génération — il importe de rompre avec le passé, et tout d'abord d'en voir clairement les torts. Et s'il faut rompre, c'est que ce passé est en train de mourir de sa belle mort, qu'il est vain de vouloir le prolonger. L'Espagne officielle n'est plus formée que de « sortes de partis fantômes qui défendent les fantômes de quelques idées et qui, appuyés par les ombres de certains journaux, font marcher des ministères d'hallucination ». Ortega reproche tout d'abord à l'ancien régime son manque d'efficacité, en même temps que la collusion des partis politiques non seulement avec leur « clientèle », qui occupe tous les postes importants des services gouvernementaux, mais aussi avec la direction des grandes entreprises. Cette union, dangereuse en soi, représente une puissance immense, qui *n'est capable de résoudre aucun des grands problèmes de l'heure*. Toute la préoccupation de cette Espagne caduque est de se maintenir, de se survivre. Pour cela, il lui a fallu créer cette *surface* rassurante dont nous avons parlé tout à l'heure : il semble qu'il ne manque rien, que tout marche aussi bien qu'à n'importe quelle époque de l'histoire ; « mais tout cela se produit dans la sphère du songe ; c'est l'image d'une vie où la seule chose réelle est l'acte qui l'imagine ».

Pour maintenir cette apparence de bonne santé, les politiciens de la Restauration ont inventé de diviniser l'ordre public, l'attachement au régime ou une pseudo « tradition nationale ». « Au-dessus de la paix, il y a la monarchie », a dit Canovas, à quoi les républicains ont répliqué : « Au-dessus de la paix, il y a la république », faussant ainsi le problème. Cette fidélité à l'« ordre public » et à un système a empêché qu'on s'occupe, voire seulement qu'on se préoccupe des « problèmes vitaux ». « Et pour qu'il soit impossible d'attaquer seulement ces problèmes, le Parti conservateur, avec Canovas dans le rôle du bon Dieu, construit, fabrique un Parti libéral domestiqué, une espèce de bon diable ou de pauvre diable, qui complète ce tableau paradisiaque. »

Ce manque absolu d'efficacité, vu que tous les organismes et commissions nécessaires existent, tient au triomphe de la non-compétence. Il y a des gens plus compétents que d'autres, et il faut d'une part avoir recours à eux, d'autre part se soumettre à leurs décisions, dans les domaines qui leur correspondent.

¹ O. C., I/271.

Enfin, inefficacité et incompetence se ramènent à une incurable inertie, et ce reproche est terrible sous la plume d'Ortega.

Quelles solutions propose donc le conférencier? Passons sur les formules un peu vagues du début, dans lesquelles Ortega se propose de réveiller l'énergie et la vitalité de son pays. Enonçons aussi rapidement le fait que le but présenté n'est pas de s'emparer du pouvoir — cela d'ailleurs viendra de soi, avec le temps.

Il importe tout d'abord de réduire le gouvernement à sa juste mesure : il n'est que l'un des organes de la vie nationale, et au service de celle-ci ; il faudra donc qu'il se justifie par un « beaucoup plus grand rendement sur le plan de l'utilité sociale ». Mais le gouvernement n'est pas seul en cause ; il faudra faire appel à d'autres « organes », qui ne sont ni l'Etat ni le gouvernement, mais « la libre spontanéité de la nation ». Or, cette spontanéité existe ; il s'agira de la développer et surtout de l'organiser. Pour la développer, il faudra lui redonner confiance en lui présentant des activités positives et possibles ; il faudra aussi lui laisser voir qu'elle n'a pas d'autre solution si elle veut éviter la disparition, c'est-à-dire qu'il faudra l'informer objectivement sur les problèmes nationaux — et chacun sur ceux de ces problèmes qui se rapportent plus directement à lui. Pour l'organiser, il faudra d'une part s'attaquer à une étude approfondie, faite par des techniciens qualifiés, des divers problèmes à résoudre ; il faudra charger ces « personnalités compétentes » de prévoir des plans d'amélioration à longue échéance, et d'étudier les moyens techniques les plus rentables. D'autre part, il faudra tout de suite créer des organes, à l'intérieur de chaque groupe social : organes sociaux, culturels, techniques, d'entraide mutuelle. Donnant ainsi corps à toutes les tendances ou activités de la vie humaine, on suscitera un courant d'« énergie publique » qui sera assez puissant pour obliger le gouvernement à cesser de se prendre pour la seule chose importante du pays, et à s'occuper enfin des vrais problèmes, à légiférer dans les domaines où l'Espagne a parfois jusqu'à plus d'un siècle de retard. L'enthousiasme d'Ortega est-il quelque peu utopique? De toute manière, nous aimons l'entendre dire : « Nous parcourrons les campagnes comme une troupe d'apôtres, nous vivrons dans les villages, écoutant les plaintes désespérées là même où elles surgissent ; nous serons tout d'abord les amis de ceux que nous conduirons par la suite. Nous créerons parmi eux de solides liens de solidarité sociale — coopératives, cercles d'éducation mutuelle, centres d'observation et de protestation. Nous allons pousser à un impérieux soulèvement spirituel les hommes les meilleurs... Nous allons tendre sur tout le pays un réseau de centres d'effort..., qui sera à la fois

organe de propagande et organe d'étude du fait espagnol.»¹

Réveil, organisation, étude scientifique des problèmes; plus précisément, attaque directe de la question ouvrière et agricole, du problème de l'enseignement, telles sont les grandes lignes du programme; programme qu'il faut commencer à réaliser immédiatement. C'est pourquoi la prise du pouvoir ne doit pas être un objectif important. C'est pourquoi il faut collaborer dans la mesure du possible avec les organismes en place, en essayant de les améliorer lentement. C'est pourquoi Ortega se dit « royaliste » : il l'est parce que l'Espagne l'est, et que la situation est trop grave pour qu'on puisse perdre ses forces et son temps à vouloir d'abord changer le régime. D'ailleurs il ne pourrait pas être républicain avec les « républicains » de l'heure, qui le sont de façon « abstraite et irréaliste ». Ortega dit même qu'il se sent très proche du Parti socialiste et du syndicalisme, mais il ne peut pas non plus adhérer à des partis qui se maintiennent dans une opposition stérile : son programme sera proche du leur, mais plus près de la réalité concrète, plus loin des complications politiques.

D'ailleurs, « le problème de toute institution naît et meurt dans la sphère expérimentale de l'histoire »²; il ne s'agit donc pas de savoir si, *en théorie*, la république, la monarchie, le socialisme, le syndicalisme est préférable. La théorie vient après la pratique, elle est « théorie d'une pratique ». Et toute action pratique suppose d'abord une connaissance approfondie des faits. Aussi faudra-t-il commencer par ce double courant d'information, des « élites » vers le peuple — pour donner à celui-ci la possibilité de mieux comprendre ses problèmes, donc de les résoudre dans la vraie mesure de ses moyens, pour l'ouvrir à la culture, à la vie de l'esprit, pour le libérer et l'affermir — et du peuple vers les « élites » — pour permettre à celles-ci de dresser un inventaire des besoins du pays et des moyens de réaction. Un texte de l'année suivante nous fera mieux comprendre dans quel esprit Ortega préconise ce rapprochement : « Il ne s'agit pas d'avoir pitié du laboureur, tout au contraire. Il s'agit de l'exploiter (*sic*) socialement, nationalement, humainement. Un peuple est une somme de désirs, de passions et d'intelligences. Plus la multitude des consciences vivantes qui agissent par échange, sous forme de solidarité ou de lutte, à l'intérieur d'une unité sociale, sera grande, plus importantes seront les puissances de cette dernière. Or, les quatre cinquièmes des Espagnols ne contribuent pas à la synthèse nationale. Peu m'importe que leurs votes arrivent ou non

¹ O. C., I/286.

² O. C., I/290.

au Parlement; mais ce que je ne peux pas admettre, c'est que leurs sentiments et leurs pensées s'évaporent en vain, n'arrivent pas à s'articuler sous forme de pensées et de sentiments nationaux. Moi, qui suis professeur d'université, j'ai besoin de la collaboration de la pensée villageoise, bien davantage que les villageois n'ont besoin de la mienne; par l'absence spirituelle de ces quatre cinquièmes de l'Espagne, notre vie est une fiction inepte, et malgré tous mes efforts, je sais bien que les quatre cinquièmes de mes idées sont condamnées à n'être qu'un pur artifice. »¹

L'enthousiasme que la « ligue » espérait soulever s'est révélé insuffisant, et le beau programme ne fut qu'ébauché. Notre prochaine étape, avec la fondation de la *Revue d'Occident*, révélera un changement d'orientation et la recherche d'une activité pour laquelle l'aide d'autrui — des « hommes privilégiés d'une société injuste » — est moins indispensable.

Nous n'allons pas analyser en détail cette conférence « du pur point de vue philosophique »; notons simplement les points principaux de cet aspect de notre texte. Tout d'abord, l'intégration de l'homme dans le processus historique devient plus concrète grâce à l'emploi de la notion de *génération*. Celle-ci tend à devenir l'unité historique fondamentale; chacune d'entre elles crée son monde, son répertoire idéologique, sa vérité enfin. Ce qui existe à un certain moment, c'est ce que croit, ce que sent la génération dirigeante; toute action, toute pensée prend sa signification concrète du « fond » sur lequel elle se détache, et qui est formé des connaissances, des croyances, des espoirs et des sentiments communs d'une génération.

Ce qui importe plus encore, c'est que les termes de *vie* et d'*histoire* apparaissent de plus en plus comme indissolubles. Ortega refuse toute interprétation de l'histoire qui représenterait celle-ci comme une valeur en soi, indépendante, se réalisant dans l'aventure humaine. Il ne s'agit pas d'une question de termes, d'un rapprochement superficiel de l'histoire et de la vie: on pourrait dire que l'histoire, c'est le fait de vivre, dans le sens d'une notion à la fois essentiellement humaine et essentiellement active: « Vivre, c'est s'occuper très sérieusement, très consciemment du fait de vivre »². Il n'y a aucune priorité d'une des deux valeurs sur l'autre; ce n'est pas l'homme qui se situe dans l'histoire, ni l'histoire qui attend de l'homme qu'il veuille bien la concrétiser. Selon le procédé dont nous avons parlé plus haut, il s'agit d'une *unité antérieure*, qui est

¹ « Notes de voyage », *O. C.*, II/264.

² *O. C.*, I/270.

le « vivre historique », et dont les deux éléments, artificiellement séparés, ne sont en eux-mêmes que des abstractions; l'essence du fait humain, c'est ce « vivre historique ». Au moment où le « vivre » cesserait d'être historique, il cesserait du même coup d'être un « vivre », il deviendrait un « laisser vivre », mode d'existence qui n'appartient pas à l'homme, mais à la bête, à la plante, à la pierre.

D'autre part, le terme de « vital » apparaît de plus en plus fréquemment, sans que son sens soit d'ailleurs suffisamment défini. La primauté de l'objectif sur le subjectif fait place à une affirmation de l'importance de la « vitalité ». Ceci en partie pour des raisons philosophiques ou techniques : plutôt que de résoudre l'opposition par le triomphe de l'un des extrêmes, il faut la dépasser par une notion qui englobe ce que les deux termes ont de positif; la vitalité s'incarne dans le concret historique en même temps qu'elle traduit la puissance créatrice contenue dans chaque individu — en partie pour des raisons pratiques : il faut faire appel au dynamisme du peuple espagnol, et il serait vain d'opposer une Espagne « objective » que l'on ne connaît pas (l'étude scientifique du pays n'a pas été faite) ou que l'on ne veut pas reconnaître (il pourrait s'agir d'une espèce de pays désincarné et officiel) à une Espagne « subjective » dont on voit mal ce qu'elle pourrait pratiquement représenter.

Pour le moment, le terme de vital se définit avant tout par ce à quoi il s'oppose. Quand l'auteur préfère l'Espagne « vitale » à l'Espagne « officielle », il fait allusion à la sincérité, à l'authenticité d'un pays qui cherche à être lui-même. Mais quand il oppose l'ordre public à la vitalité nationale, il insiste davantage sur le caractère actif, sur le dynamisme organisateur de la vie. Lorsqu'il veut substituer à l'État-machine-à-penser une décentralisation et une généralisation de la culture, il souligne les composantes sociales, culturelles et techniques de la vie humaine. Enfin, en s'élevant contre tout abandon de la personnalité dans les schèmes rigides d'une société morte, il fait ressortir la fluidité et la souplesse des phénomènes vitaux, comme lorsqu'il défend tout ce qui surgit dans son pays « avec les caractères de cette généreuse vitalité qui vient à bout des embûches dressées autour d'elle par toutes les choses mortes ou moribondes »¹.

Enfin, rappelons l'expression de « l'orbite expérimentale de l'histoire » que nous avons signalée tout à l'heure, curieuse préfiguration des thèmes qui formeront le centre de l'étape 1933-1935, première formulation de la future « raison historique ».

¹ O. C., I/300.

LES « MÉDITATIONS DE DON QUICHOTTE » Le problème de la signification exacte de l'adjectif « vital », et ses liens avec le logique — problème posé plus haut — réapparaît à plusieurs reprises dans les *Méditations*; c'est par là que nous entrerons dans cette œuvre. On retrouve l'opposition entre la rigidité de la mécanique et la fluidité de l'humain, entre autres aspects sous celui de la différence entre un système fermé de valorisations éthiques et le contact subtil du libre arbitre avec l'essence de la morale. Mais, ce qui est plus important, on découvre une première tentative de situer ce problème dans le plan historique, c'est-à-dire son dépassement vers une forme plus complète de lui-même.

Le plan vital n'apparaît pas aussi compact et aussi cohérent qu'on aurait pu le supposer. Si la vie englobe la culture, il faut pourtant se garder de confondre l'une et l'autre : il y a un plan de la vitalité spontanée et immédiate, et un plan qui représente une vitalité « abstraite et idéale » où les objets ont été purifiés, par la culture précisément, et libérés partiellement du temps et de l'espace. C'est bien le désir, déjà rencontré, d'éviter une séparation entre la vie et la raison. La vie ne repousse pas la raison, mais cette dernière crée en celle-là une zone nouvelle, qui n'appartient pas à l'une plus qu'à l'autre, mais qui bénéficie de l'« objectivité » de la raison et de l'« authenticité » de la vie, de son immédiateté concrète. La culture n'est quelque chose de réel que parce qu'elle part de la vie immédiate pour en extraire ce qui peut être valable universellement; mais cette universalité ne peut être atteinte qu'à partir d'une expérience vécue, chaude de sa liaison active avec le monde qui l'entoure, vibrante de son insertion agissante à ce moment précis de l'histoire. Il n'y a de dépassement vers l'objectif que depuis une subjectivité concrète, vers l'intemporel qu'à partir d'un maintenant bien vivant, vers l'universel qu'avec l'appui d'un *hic et nunc* assumé par une conscience immédiate.

Dans la « méditation préliminaire », Ortega, précisant sa position, insiste sur la *possibilité* de concilier vie et raison; il n'est pas question pour la raison d'aspirer à se substituer à la vie, ni pour cette dernière de méconnaître la raison. « L'opposition — si fréquemment utilisée aujourd'hui par ceux qui ne veulent pas réfléchir suffisamment — entre la raison et la vie, est déjà suspecte. Comme si la raison n'était pas une fonction vitale et spontanée, du même type que la vue ou le toucher ! »¹ Le concept n'est pas autre chose qu'un instrument dont dispose la vie pour saisir mieux les choses, et par là augmenter sa propre cohérence; il contient « ce qu'il y a entre les choses »,

¹ O. C., I/353.

c'est-à-dire leur limite; de sorte que, sans lui, « nous ne saurions pas bien où commence et où finit une chose ». Or, ces notions de fin et de commencement des choses, c'est l'expression même des relations de ces choses avec le reste de l'univers. Là où cette chose que j'étudie, que j'aime ou que j'admire finit, là commence une autre chose qui donne à la première une signification plus riche et qui, la mettant en contact avec l'ensemble du monde, lui donne « sa » signification. Au lieu de se fondre dans le monde, la chose *s'articule* sur lui. Sans le concept qui révèle cette articulation, qui permet de la saisir, la vie n'atteindra donc jamais sa plénitude ni sa complète cohérence. C'est dans ce sens qu'il faut entendre ces mots d'Ortega qui nous montrent combien nous sommes loin d'un « vitalisme » au sens courant du terme : « Vie individuelle, l'immédiat, la circonstance, ce sont là divers noms qui ne désignent qu'une seule chose : ces zones de la vie dont n'a pas encore été extrait l'esprit qu'elles renferment, leur *logos*. »¹ Il ne peut pas y avoir d'opposition entre la raison « bien comprise » et la vie, puisque celle-là est issue de celle-ci, à laquelle, une fois explicitée, elle donne une plus grande valeur. Il n'y a pas *que* la raison, mais si nous voulons lui ôter une suprématie absolue et mal fondée dont elle a joui trop longtemps, il faut lui reconnaître toute son utilité : la sensation ne nous livre que la matière « diffuse et molle » de chaque objet; elle est incomplète et il lui faut, pour devenir une véritable saisie du réel, s'adjoindre le concept, qui est une sorte d'organe supplémentaire allant jusqu'aux choses elles-mêmes, au-delà de leur simple impression. Et il ne s'agit pas seulement de l'impression sensible, mais aussi et en même temps du *maximum* que peut atteindre la saisie « spirituelle » en dehors du concept; c'est-à-dire une sorte d'intuition, une compréhension prérationnelle et prélogique. Il y a donc d'une part primauté du vital sur le logique, la vie étant *ce en vue de quoi* travaille le concept, « instrument devant rendre plus sûre la spontanéité vitale, et non pas la remplacer ». Mais d'autre part, si la spontanéité vitale se forge un tel instrument, c'est qu'elle en a besoin pour atteindre sa plénitude.

A côté de cette raison, qu'on pourrait qualifier d'interne et de théorique, on en voit se dessiner une autre, plus extérieure et plus pratique, et qui indique une direction dans laquelle la pensée d'Ortega va s'orienter par la suite. Cet effort vers la clarté qui caractérise notre pensée, c'est une possession toujours plus complète des choses dont se rend capable notre conscience, qui veut *remplacer l'inquiétude* devant les fluctuations de la matière, la

¹ O. C., I/320.

passivité improductive, *par une attitude positive et assurée*. Cet effort présente plusieurs faces : « La culture — art, science ou politique — est le commentaire, ou ce certain mode de vie dans lequel cette dernière, se réfléchissant au-dedans d'elle-même, acquiert son poli et son ordre. » C'est pourquoi la culture — qui comprend la science mais ne s'y résume pas — ne peut jamais conserver le « caractère problématique qui caractérise tout ce qui est simplement vital ». On sent bien se préciser le mouvement tendant à écarter d'une part comme trop rigide ce qui n'est pas vital mais *seulement* rationnel, et d'autre part comme étant trop problématique, trop subjectif, trop « brut », ce qui n'est *que* vital. Dès maintenant, le terme de « raison vitale » peut apparaître, mais il indiquera plutôt le sens d'une recherche qu'une réalité découverte, possédant un statut défini.

Et Ortega conclut : « La clarté n'est pas la vie, mais elle est la plénitude de la vie. » L'erreur serait de chercher la clarté hors de la vie, ou de se contenter d'une vie sans clarté. La première affirmation que nous avons rencontrée de la primauté de l'objectif sur le subjectif s'est singulièrement transformée par la découverte du caractère particulier des phénomènes vitaux; nous assistons à une dialectique dans laquelle la synthèse sera précisément la notion rendant compte des nécessités de l'un et l'autre pôles. Il ne s'agira pas de trouver un « moyen terme », au sens de compromis, mais bien une notion nouvelle, plus riche que les deux précédentes, puisque ni la sûre clarté ni la vivante authenticité ne peuvent être mises de côté.

Pour pénétrer plus avant dans ce problème, Ortega en attaque un autre aspect, celui de l'« historicité ». La démarche progresse sur plusieurs terrains à la fois; chaque découverte ou chaque hypothèse dans un domaine particulier pose une question nouvelle, que les autres optiques doivent chercher à résoudre; les réponses s'éclairent les unes les autres et ne trouvent leur signification exacte et totale que dans l'ensemble du système. Ainsi, la dimension historique du dualisme vie et raison en est la résolution, et surtout le sera au terme de la démarche qui va suivre. Mais cette dimension historique, à son tour, demande à être éclairée par des notions qui la dépassent « en un certain sens ». Et le problème progressera grâce à la notion de « circonstance », dont l'intérêt ne fera que grandir. Il s'agit de la circonstance, *en tant que composante de l'homme nécessaire et donnée*. Nous avons déjà vu le thème se dessiner; il est affirmé maintenant de façon précise. Les circonstances ont en quelque sorte un rôle analogue à celui que le concept jouait à l'égard des objets, dont il représentait à la fois la limite et la liaison avec

l'univers. La circonstance, étymologiquement, c'est bien ce qui entoure, ce qui se tient autour de quelque chose. Que nous nous placions sur le plan matériel ou sur le plan spirituel, c'est par l'intermédiaire de ce qui nous entoure directement que nous entrons en contact avec le reste du monde. Quelle que soit la valeur que nous donnons à l'opposition « moi-monde », il n'y a aucune possibilité de passer d'un plan à l'autre sans que ce soit par la fraction du monde qui touche directement au moi. Or, ces circonstances ont un aspect historique, de quelque façon qu'on les envisage; non pas tant parce que le langage courant donne à l'expression un sens avant tout temporel, mais parce qu'en elles-mêmes elles appartiennent au monde spatio-temporel. Mes circonstances intellectuelles, ce n'est pas autre chose que le climat de mon époque, lien entre ma pensée — ou celle de mon milieu — et le développement de l'humanité pensante. Souvenons-nous que l'homme isolé était pour Ortega une abstraction; nous retrouvons cette affirmation, sous sa forme la plus connue aujourd'hui : JE SUIS MOI ET MA CIRCONSTANCE. Cette position est plus qu'une simple constatation; elle implique des conséquences non seulement pour l'observateur, mais pour le sujet en tant que tel. En effet, il est impossible de comprendre quelqu'un sans le replacer dans sa situation concrète. Mais, de cette manière, on touche le problème de l'extérieur; c'est une affirmation de la supériorité de l'histoire sur l'anecdote, ou une méthode à l'intention de l'historien. Changeant maintenant radicalement de point de vue, nous passons de l'extérieur à l'intérieur du phénomène : *nous ne pouvons pas être* vraiment nous-mêmes sans avoir une pleine conscience de nos circonstances. Notre existence n'aura de signification que si nous assumons notre situation, si nous cherchons à la connaître, à la comprendre — et à nous conformer à ce qu'elle fait de nous; ce dernier point représente un nouveau changement de point de vue, et qui sera repris et développé plus tard, sous forme d'une recherche de l'authenticité. Il ne s'agit pas, bien sûr, d'une passive acceptation de la circonstance, mais de l'obligation de *tenir compte* d'elle, d'accepter de vivre *circonstanciés* au lieu de chercher à définir et à élaborer notre programme vital en dehors d'elle, en dehors de la réalité historique dans laquelle nous nous trouvons *déjà* engagés. En d'autres mots, nous ne sommes pas donnés à nous-mêmes tout faits, nous devons trouver et apprendre cette partie de nous qu'est notre circonstance, et surtout la retrouver chaque jour, la saisir dans son développement — qui est *notre* développement. « La réabsorption de la circonstance est le destin concret de l'homme. »

Nous sommes à tel point inscrits dans notre circonstance, qu'aucune notion ne saurait s'en libérer, même pas la vérité la plus

désintéressée. Par exemple, l'argumentation de Kant contre Descartes, selon laquelle « trente *thalers* possibles ne sont pas moins que trente *thalers* réels », n'a de caractère apodictique que pour un esprit allemand, alors que le Méditerranéen ne *pourra* pas faire abstraction de la « sensation vive des choses ». Nous sommes riches de tout un héritage que nous ne pouvons pas simplement nier, et qu'il est dans notre nature d'assumer le mieux possible. « J'ai besoin de tout mon héritage pour que mon cœur ne se sente pas misérable. »

Ce n'est donc pas uniquement pour des raisons logiques — c'était notre premier stade — ni empiriques — deuxième aspect — que l'homme est astreint à vivre dans sa situation; c'est aussi en vertu d'un impératif moral et d'un attachement sentimental, qui sont parties intégrantes de lui. Les trois plans si souvent antagonistes du logique, du devoir et de l'amour se trouvent coïncider entre eux et avec cette donnée empirique de l'inscription de l'homme dans sa circonstance. Celui-ci doit et veut être en connexion étroite avec l'univers et avec le développement historique de l'humanité; et cette volonté et cette obligation ne sont pas autre chose que l'accomplissement de sa nature même, auquel il ne saurait donc échapper sans perdre du même coup sa réalité d'homme. Ainsi cette réalité, précaire quand on la considère en elle seule, s'appuie sur les trois principes actifs qui régissent notre univers; et nous verrons par la suite à quel point cette liaison est intime.

Poursuivons et voyons jusqu'à quel point la démarche que nous avons suivie pas à pas s'inscrit dans un système, c'est-à-dire, en premier lieu, dans la poursuite d'un but précis au moyen d'une méthode déterminée. Au début de son adresse au lecteur, Ortega emprunte à Spinoza le terme qui doit qualifier le mieux ses essais : *amor intellectualis*. Et voici leur fin véritable : « Etant donné un fait — un homme, un livre, un tableau, un paysage, une erreur, une douleur — l'amener par le chemin le plus court à la plénitude de sa signification. »¹ On conçoit donc que la méthode sera pour le moins aussi importante que le « système », puisqu'il y a un but donné en quelque sorte d'avance; mieux, méthode et système ne seront que les deux faces de la philosophie ortéguienne. Le premier point de cette méthode consistera à placer le problème, quel qu'il soit, sur le « plan vital » : c'est le plan qui représente à la fois la profondeur et l'étendue de la nature de l'homme. Profondeur, parce qu'il contient ce qu'Ortega appelle les « courants élémentaires de l'esprit », tous les aspects du dynamisme psychique; étendue, parce

¹ O. C. I/311

qu'il englobe la totalité des « motifs classiques de la préoccupation humaine », c'est-à-dire n'excluant aucune des formes de la culture, dans ce sens large que nous lui avons reconnu plus haut, pour autant que ces formes obéissent à l'exigence d'authenticité sans laquelle la culture n'est que vaine abstraction.

La méthode à l'œuvre dans ces *Méditations* n'est pas à proprement parler une méthode scientifique. Du moins Ortega prend-il soin de nous en avertir : il manque à ces essais la « preuve explicite » qui les autoriserait à revendiquer la qualité de science, et par là de philosophie. Il s'agit donc d'une méthode scientifique incomplète, partiellement amputée de sa dimension démonstrative. L'univers multivalent dont nous avons eu l'intuition semble attendre encore une dimension, une armature correspondant à ce que la logique formelle est à un système classique. Cela ne signifie pas que la méthode ne soit pas valable ; Ortega nous dit posséder la « démonstration apodictique » de toutes ses affirmations, mais il estime que ce n'est pas le moment de l'exposer exhaustivement. Cette abstention ne saurait être imputée à un manque de certitude ; elle doit plutôt correspondre à une raison méthodologique supérieure, qu'il s'agit de pénétrer. Dans la *méditation préliminaire*, Ortega applique sa méthode — recherche de la *plénitude de la signification* — à un bois dans lequel il est censé se trouver et écrire les lignes que nous lisons. Et ce bois lui apparaît comme un véritable maître, particulièrement parce qu'il pratique la seule pédagogie délicate et profonde, celle de l'allusion : « Que celui qui veut nous enseigner une vérité ne nous la dise pas : qu'il y fasse simplement allusion d'un geste bref, initiant dans l'air une idéale trajectoire qui nous fasse glisser et arriver par nous-mêmes aux pieds de la nouvelle vérité. Les vérités, une fois sues, acquièrent une croûte utilitaire. »¹ C'est bien ce caractère de « vérité sue » qu'Ortega veut éviter de donner à sa pensée. Il s'adresse au grand public, à des gens qui ne sont pas nécessairement disposés à suivre de longs raisonnements, mais qui seront probablement intéressés par l'effort de compréhension personnelle que l'auteur leur demande ; il faut que tout ne soit pas dit, qu'il reste encore quelque chose à découvrir, quelque chose de très important, mais à quoi le lecteur curieux ne pourra pas ne pas arriver. Alors la vérité lui apparaîtra avec l'« illumination subite » qui la caractérise, tandis qu'elle n'aurait été que recette utile si le lecteur n'avait pas dû faire un effort vers elle, s'il l'avait trouvée toute fabriquée.

A la donnée contingente que le livre s'adresse au grand public, et que celui-ci n'est pas disposé à suivre de longs raisonnements, ni

¹ O. C., I/335.

probablement capable de le faire, s'ajoutent donc des exigences plus profondes : il s'agit, en incitant le lecteur à découvrir la « plénitude » d'une forêt ou d'un personnage littéraire, de lui apprendre qu'il peut découvrir la plénitude de ce qui l'entoure, de le doter d'une méthode de penser. Et s'il faut apprendre à penser au « lecteur moyen », c'est qu'il ne sait pas le faire et qu'il *a besoin* de le faire, parce que les *circonstances* nationales exigent que chaque Espagnol sache penser. Et si Ortega s'attache à cet enseignement, c'est que l'Espagne *est sa circonstance* à lui, et qu'il ne peut être lui-même qu'en tenant compte des impératifs que lui adresse cette partie de lui qu'est sa circonstance. « Je suis moi et ma circonstance », et c'est pourquoi Ortega renonce sciemment à tout caractère dogmatique. C'est pourquoi son œuvre cherche à faire penser, à éveiller des curiosités, à montrer des chemins. Et c'est pourquoi enfin nous avons toujours l'impression de voir la pensée en plein travail, et que la recherche semble toujours aussi importante que la découverte, sinon davantage. La vérité, n'est-ce pas avant tout la *direction* de notre effort, le mouvement dans lequel je suis entraîné par ma propre réflexion, et dans lequel j'entraîne du même coup mon univers circonstanciel dans son développement historique ? C'est cela qui explique et justifie le renoncement d'Ortega : il serait plus facile pour lui d'exposer dogmatiquement ses idées ; il acquerrait certainement une beaucoup plus grande notoriété s'il joignait sa voix à celles qui commencent à divulguer, en Europe, en Allemagne, la nouvelle forme de pensée qu'est la phénoménologie — et nous verrons tout à l'heure, à propos du prochain texte que nous allons étudier, combien Ortega se situe, à cette époque, à l'intérieur du courant dont la phénoménologie est l'un des aspects. Mais n'oublions pas qu'il s'est penché sur le problème espagnol dans son intégrité concrète. L'Espagne ni les Espagnols n'ont besoin qu'un des leurs devienne un « grand philosophe » à l'étranger. Au contraire : ils auraient tendance à s'en attribuer la gloire, et se croiraient dispensés de remédier à leur propre retard. Ils ont besoin que quelqu'un, au milieu d'eux, leur fasse sentir ce retard, mais leur donne en même temps la possibilité et la volonté de le combler. C'est pourquoi on ne saurait distinguer absolument les origines sociales, culturelles et systématiques de la méthode : elles sont tout cela *à la fois*. Et elles aboutissent toutes à la nécessité de donner un nouveau départ à la vitalité espagnole, à ouvrir ce peuple à celles des valeurs étrangères qui peuvent lui être utiles, sans négliger la culture des valeurs spécifiques qui le méritent, qui ont encore une signification dans la circonstance actuelle.

Il ne faudrait donc pas voir dans cette « pédagogie de l'allusion » une sorte de pis-aller. Ce n'est pas seulement parce que le peuple

espagnol a désappris à penser qu'il faut l'obliger à certains exercices spirituels; c'est aussi et surtout parce qu'en fait il n'y a pas d'autre moyen de transmettre une vérité que de mettre celui qui doit la découvrir en situation de le faire. Il est inutile de décrire un paysage à quelqu'un si le but que l'on poursuit c'est qu'il *voie* ce paysage; il faut simplement l'amener au point de vue d'où son regard pourra faire l'expérience personnelle et irremplaçable de la contemplation du panorama.

Il en est de même sur le plan intellectuel; le concept — qui n'est pas la chose mais ses limites — sera l'équivalent du geste qui *dirige le regard vers* ce qu'il y a à découvrir. La méthode n'est d'ailleurs pas simple à appliquer. Il faut savoir où s'arrêter, indiquer le chemin avec assez de précision pour qu'on puisse le refaire, évoquer le résultat avec assez de force pour éveiller la foi et la confiance des chercheurs, mais avec assez de délicatesse pour laisser intacte, inassouvie, leur curiosité.

C'est ce qui permet à Ortega de distinguer deux types de vision : l'une passive, qui serait la réaction de l'esprit devant un texte dogmatique, et l'autre active, celle que le vrai maître sait susciter, « un façon active de voir, qui interprète en voyant et qui voit en interprétant. Une façon de voir qui est regarder. » Les vérités ne seront telles pour nous que si nous les avons regardées, et non pas seulement vues ou apprises. Et ce caractère actif, presque créateur, de la connaissance va jusqu'à l'affirmation que, pour posséder une vérité, il faut « désirer son existence » et se porter vers elle « avec effort ».

Il reste donc, pour faire la somme de ce qui vient d'être étudié, pour faire le point après ces *Méditations*, à voir comment se présente « l'autre face » de la pensée ortéguienne, le « système » qui correspond à cette méthode. L'aspect principal de ce système est le dépassement, ou la résolution des oppositions; et le premier point, ou la première forme de ce dépassement, c'est l'affirmation de l'unité des diverses fonctions humaines — la question de leur hiérarchie n'étant pas formellement posée. D'une part, l'élan intime vers les choses, que l'auteur appelle amour, apparaît comme indispensable à une connaissance complète. Ce n'est qu'en réponse à cet élan vers eux que les objets se révèlent dans leur totalité et dans l'intégrité de leur valeur. Dans l'amour, la dualité sujet-objet — dans laquelle l'objet ne peut, par définition, livrer qu'une face de lui-même — est remplacée par une unification, par une partielle identification du sujet et de l'objet dans l'*acte* d'amour. Mais d'autre part, parmi « les diverses activités de l'amour », il n'y en a qu'une qui ne me soit pas exclusivement personnelle, et que je puisse espérer transmettre à autrui : « le désir de comprendre ».

Tout d'abord, donc, l'intime liaison entre l'amour et la compréhension, question fondamentale aux yeux d'Ortega, appartient à sa volonté de dépasser les contradictions. Et il n'y a pas contradiction entre l'amour et la raison intellectuelle, parce que l'un est inconcevable sans l'autre. La compréhension est incomplète, artificielle, non vécue si elle n'est pas accompagnée et éclairée de sympathie; l'amour est abstrait et faux s'il ne s'accompagne pas de la connaissance de l'objet aimé, et même il est impossible sans elle. L'idée n'est certes pas nouvelle — Léonard de Vinci ne disait-il pas déjà que « l'amour d'un objet quel qu'il soit est fils de sa connaissance » — mais ce qui est plus nouveau, c'est l'importance qu'elle prend, en tant que base, ou tout au moins comme point de départ du système.

Ensuite, c'est la dimension sociale de ce couple « amour — compréhension » qu'il faut souligner. L'amour qui serait une « affaire strictement personnelle » ne semble pas intéresser Ortega; qu'importe mon amour, s'il est une barrière de plus entre les hommes et moi? En effet, si mon amour est aveugle, si le choix des objets que j'aime est un fait de hasard — ce qui se produira presque nécessairement dans le cas d'un amour que n'accompagne pas la connaissance — il sera exclu de toute valorisation éthique. Premièrement, parce que sa démarche même est *a priori* amoral : refusant toute norme extérieure à elle, exclusive, elle se pose elle-même comme norme sans se justifier, et englobant l'ensemble du monde qui l'entoure, elle le réduit à une uniformité non valorisée. Deuxièmement, et c'est le point le plus important, à cause de l'impossibilité pratique d'une adhésion de tous à ses choix. Car une morale se caractérise par une prétention à être valable pour autrui. Or, si j'aime sans connaître, sans comprendre, il y a autant ou plus de chances pour qu'autrui aime ce que je n'aime pas, plutôt qu'il vienne à aimer exactement les mêmes objets que moi. Cela simplement parce qu'il est autre, qu'il est « ailleurs » et que les rapports entre les objets et lui ne sont pas ce qu'ils sont pour moi. Ceci serait extrêmement grave, car nous n'avons pas d'autre ouverture vers la morale. Ortega écarte toute tentation de fonder une éthique sur l'utilité ou sur le plaisir, le caractère égoïste de ces deux notions leur ôtant tout droit à une telle prétention. Quant à la raison seule, si elle présente la supériorité qui consiste à dépasser l'individuel vers l'universel, elle découvre la vérité, non le Bien. Or, même s'il y avait identification entre l'une et l'autre notions — dans lequel cas il serait inutile d'avoir deux termes différents — la morale n'est pas seulement une question de normes; il est même possible qu'elle ne le soit pas du tout. La morale est *avant tout* un dynamisme qui nous pousse vers le Bien et vers la

recherche de ce qui est bien. C'est donc cette unité « amour — compréhension » — unité antérieure à la séparation artificielle entre ses deux composantes, puisque celles-ci n'existent réellement qu'en connexion l'une avec l'autre — qui peut seule nous faire accéder au plan éthique : c'est l'amour enrichi de la dimension sociale de la connaissance — valable — pour — autrui. Nous avançons ainsi vers une cohérence de plus en plus générale et profonde de toutes les manifestations humaines : « Je considère que la philosophie est la science générale de l'amour : dans le plan intellectuel, elle représente le plus grand effort vers une connexion qui embrasse toutes choses. »

On voit ainsi que, tout comme l'opposition entre l'objectif et le subjectif, le conflit entre universel (ou « social ») et individuel tend à se résoudre, bien que nous n'ayons encore aucune notion capable d'envelopper les deux termes. On sent que ce dépassement aura une composante historique : Ortega précise que le social et la culture ne nous ont pas été donnés une fois pour toutes, par décret divin, mais que les valeurs de ces deux types ont passé par le « creuset individuel d'une conscience ». Aucune des « valeurs » aujourd'hui établies ne l'a été autrement que par une découverte personnelle. Il y a donc passage, au cours de l'histoire, du plan individuel au plan social. Une autre erreur serait de croire que la culture est un acquis, au sens d'une somme de valeurs dont nous pourrions jouir tranquillement. Dans la mesure où elle s'est cristallisée, la culture n'est plus qu'un *instrument*, qui nous permettra peut-être de faire de nouvelles découvertes. La vraie culture, c'est en fait le moment précis où nous la découvrons — ou redécouvrons — et en prenons conscience. Elle est donc, en ce sens, le lien entre l'individuel — l'homme qui éprouve la découverte — et le social — les hommes qui, témoins de cette découverte, peuvent essayer de la refaire pour leur propre compte, ou l'utiliser pour faire eux-mêmes une nouvelle découverte, qui était impossible jusque-là. Ortega illustre cette pensée de façon imagée : « Le marteau est l'abstraction de chacun des coups de marteau. » De même, la culture acquise, apprise, n'est que l'abstraction de chaque découverte faite par un humain bien vivant. C'est pourquoi elle est schématique, générale, voire vide ; mais c'est pourquoi aussi elle est un merveilleux instrument.

Enfin, un dernier dépassement est indiqué dans ces *Méditations* : « Quand nous rendrons-nous enfin compte que l'être définitif du monde n'est ni matière ni âme, qu'il n'est aucune chose déterminée, mais une perspective ? » ¹ Mais ce n'est que l'apparition d'un thème,

¹ O. C., I/321.

dont la formulation complète interviendra plus tard, et qui tendra à vaincre non pas tant l'opposition entre le matérialisme et l'idéalisme que le conflit entre le rationalisme et le relativisme.

ESSAI D'ESTHÉTIQUE Le dernier texte à étudier, dans cette année
EN GUISE DE PRÉFACE 1914, est une préface à un livre de poésie,
 Le Passager, de J. Moreno Villa. Ce n'est pas

sans surprise que nous trouvons dans un texte de ce genre un *essai de dépassement* de la phénoménologie. En 1913 déjà — dans un article sur lequel nous n'avons pas eu le temps de nous arrêter, mais auquel nous nous reporterons brièvement tout à l'heure — Ortega avait tenté une exposition de la phénoménologie, à partir des *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie*, dont il fait de nombreuses citations, et à propos du livre de Heinrich Hoffmann intitulé *Untersuchungen über den Empfindungsbegriff*. Il est intéressant de relever que l'année même de la parution des *Ideen*, les lecteurs de la *Revue des Livres*, de Madrid, pouvaient se faire une idée de ce qu'était la phénoménologie, et disposaient d'un *essai d'adaptation* au vocabulaire espagnol courant (ou en tout cas déjà existant) de la forme de pensée et de la terminologie husserliennes¹.

Deux chapitres de cette préface vont surtout nous retenir : le deuxième, intitulé « Le moi en tant que l'exécutif »² et le troisième : « *Moi et mon moi.* »

Ortega commence par définir les choses comme étant ce que nous pouvons utiliser ; il en résulte que je peux utiliser toutes les choses, mais elles seulement. Or l'expérience nous montre que pratiquement nous pouvons tout utiliser, sauf une unique « chose » — il nous manque un mot — c'est-à-dire « moi ». Ainsi, la formule de la morale kantienne peut se ramener à la nécessité de faire des autres autant de « moi » ; ceci est une obligation *morale*, donc qu'il dépend de moi, de ma « bonne volonté », d'accomplir ou non. Or, cette espèce d'assimilation des autres n'est pas facile, et surtout elle restera toujours artificielle. Pour nous en convaincre, Ortega montre la différence absolue qui existe entre la première personne du singulier d'un verbe, et toutes les autres. Dans « je marche »³, il est fait allusion au fait de marcher « vu du dedans de ce qu'il est », et l'expression correspond à des sensations internes, effort musculaire

¹ Pour le mot *Erlebnis*, Ortega doit former un nouveau vocable, *vivencia*, correspondant à un « vivence » tiré de vivre, comme « existence » est tiré d'exister.

² « Lo ejecutivo », forme neutre.

³ Remarquons que l'espagnol n'a qu'un pronom, *yo*, qui correspond à notre forme enclitique « je » et au « moi » accentué.

surtout. Les autres formes du verbe, «tu marches, il marche», désignent un fait vu de l'extérieur, envisagé comme tel, avec le déplacement des jambes observé du dehors.

Dans certains cas, comme à propos de la marche, on peut dire que la signification principale, la plus courante, celle qui est généralement liée au verbe, c'est la deuxième, celle vue de l'extérieur. Mais à propos de phénomènes comme le désir, la haine ou la souffrance, il est évident que c'est la vision interne qui prime. Quand je parle de mal de dents — l'exemple est cher à Ortega — c'est bien à ma douleur que je me réfère, c'est elle qui donne un sens concret aux mots, et non l'expression douloureuse que je pourrais lire sur le visage d'autrui.

On pourra donc dire que le « tu », le « il » d'une expression verbale sont des réalités regardées, des *images*, de l'ordre du *concept*. Or, comment exprimer la différence entre le concept et la chose, entre la réalité vécue et l'image ? Avant tout, en faisant remarquer qu'ils s'excluent mutuellement. Je ne « vois » ma douleur de dents que dans la mesure où j'arrive à me libérer d'elle, à ne plus la ressentir — Ortega n'utilise par le terme « objectiver ». Je ne ressentirai mon plaisir qu'en renonçant à le « regarder ». Ainsi, le terme de « moi » désignera tout ce que l'on voudra, mais seulement en tant qu'« en train de se réaliser, d'être, de s'exécuter ». Le « moi » est donc *l'exécutif*, ce qui est en train de s'exécuter et en tant que tel. Il s'opposera toujours au concept et à l'image, qui sont concept *de* et image *de* quelque chose.

Et nous retrouvons notre première affirmation. C'est parce que je ne peux pas le voir, parce que je ne peux jamais être « en face de lui », que le moi ne peut pas être utilisé. Ce caractère exécutif du moi est ce qui *est*, non ce qui est vu, ni ce qui est compris, ou ce qui est utilisé.

« Moi », c'est tout *en tant qu'intimité*; c'est là l'autre face du problème. Ce qui « s'exécute », cette intimité, c'est ce que nous appelions précédemment une action « vue du dedans ». Mais Ortega revient sur l'expression pour la corriger : l'adjectif « vue » est inexact dans ce cas. C'est *l'image* de l'action qui peut être vue de dedans ou du dehors, mais pas l'action elle-même. Reprenant notre exemple, nous dirons que pour « voir » — du dedans — ma douleur de dents, je dois passer du stade « moi-souffrant » au stade « moi-voyant »; le premier moi devient alors image : on ne dira plus qu'il *est*, mais qu'il *a été*.

On voit ainsi que le moi n'est pas l'Homme opposé aux choses, puisque l'homme peut être, et est la plupart du temps image. Ce ne sera pas non plus « ce sujet-ci » opposé au « toi » et au « lui »,

puisque ce sujet-ci peut se convertir à chaque instant en image. A plus forte raison, ce n'est pas le « moi-même » de la connaissance, frère du « toi-même » de la maxime delphique. Ce ne sera pas le moi qui s'hypertrophie dans le « subjectivisme moderne », ce moi que l'on considère comme « ce que je connais le mieux ». Et Ortega en profite pour se distinguer de Fichte, en qui il voit « l'excessif élevé à la catégorie de génie », et qui représente le point suprême de la « fièvre subjectiviste ». Sous l'influence de ce dernier, il y eut une époque où, « à une certaine heure de la matinée, on sortait le monde du moi, comme quelqu'un sort un mouchoir de sa poche ».

La même différence qui existe entre le dire et le faire, entre — selon l'expression de Nietzsche — « penser les choses ou les être », c'est celle qu'il y a entre « chose » et « moi ». La chose peut être vue, racontée, expliquée ou examinée; le « moi » est en tant qu'il agit : ce qu'on voit, c'est son image; ce dont on parle, c'est son concept. Toute relation, avec quoi que ce soit, et quelle que soit cette relation — car elle part de la connaissance, ou de la compréhension, qui est condition de l'existence d'une chose pour nous — nous l'avons avec une image ou un concept de quelque chose. Avec moi, avec moi seulement, j'ai une relation intime et directe, mais elle n'est pas relation de connaissance; pour qu'elle le devienne, il faut que le moi devienne image *en cessant d'être intimité*. C'est pourquoi nous avons dû revenir sur la notion du « je marche », en tant qu'acte vu de l'intérieur. Dès que je « regarde » un effort musculaire ou une sensation interne, il ne s'agit plus de véritables « phénomènes intimes ».

Ainsi, l'intimité ne peut en aucun cas être objet, ni de moi-même ni de la science; et pourtant, elle est « le véritable être de tout, la seule chose qui soit suffisante et dont la contemplation nous satisferait avec plénitude » ¹.

C'est maintenant qu'il nous faut retourner à l'exposé de la phénoménologie de l'année précédente, dans lequel nous voyons le sens exact de cet adjectif « exécutif » avec lequel Ortega caractérise le « moi ». Écoutons-le : « Il y a une « manière naturelle » d'effectuer les actes de conscience, quels qu'ils soient. Cette manière naturelle se caractérise par la valeur *exécutive* ² de ces actes. » Plus loin : « La position naturelle dans le jugement A est B consiste dans le fait que nous croyons fermement qu'il existe un A qui est B. Quand nous aimons, notre conscience vit sans réserves dans l'amour. C'est cette efficacité des actes lorsque notre conscience les vit dans

¹ O. C., VI/254.

² C'est nous qui soulignons.

une attitude naturelle et spontanée que nous appelons leur pouvoir *exécutif* »¹. Mais la conscience peut, après avoir effectué un tel acte, se retourner sur elle-même pour contempler sa perception elle-même. « Celle-ci, avec toutes ses conséquences *exécutives* ¹, avec son affirmation selon laquelle il y a quelque chose de réel devant elle, sera mise, pour ainsi dire, en suspens; son efficacité ne sera pas définitive, elle sera seulement l'efficacité en tant que *phénomène*. » Après avoir précisé que cette réflexion de la conscience ne modifie pas les actes de celle-ci, ni ne prétend les expliquer — mais seulement les voir — Ortega conclut : « Or, tous les actes de conscience et tous les objets de ces actes peuvent être mis entre parenthèses. Le monde « naturel » dans son ensemble, la science en tant qu'elle est un système de jugements effectués d'une « manière naturelle », tout est réduit à *phénomène*. Et ici, phénomène n'a pas la même signification que chez Kant, et ne désigne pas quelque chose qui suggère autre chose, substantiel, au-delà de soi. Phénomène désigne ici, simplement, le caractère virtuel que tout acquiert lorsque, de sa valeur exécutive naturelle, on en vient à la contempler dans une attitude descriptive, de spectateur, et sans lui donner de caractère définitif.

» Cette description pure est la phénoménologie. »²

Le rapprochement de ces deux textes montre bien que la réalité fondamentale du « moi exécutif » est précisément celle que la phénoménologie écarte au profit de ce qui est « spectacle » (« spectaculaire » dit l'espagnol), de ce qui est « mis entre parenthèses », c'est-à-dire de ce qui est « réduit » au sens phénoménologique. Mais ce n'est pas dans l'article sur la philosophie allemande qu'Ortega affirme la primauté de l'exécutif, mais dans la préface au recueil de poésie. Dans cette dernière, une étude de la métaphore insiste sur la différence radicale qu'il y a entre l'acte de conscience et toute vision sur lui. Résumons rapidement cette « théorie de la métaphore ».

Ortega part d'une métaphore du poète levantin López Picó, qui dit d'un cyprès qu'il « est comme le spectre d'une flamme morte ». Nous ne retenons de cette triple métaphore (cyprès – spectre – flamme – flamme morte) que la comparaison d'un cyprès à une flamme. Nous avons donc affaire à un nouvel objet, le « cyprès-flamme ». Constatons d'abord qu'il a été formé grâce à une certaine ressemblance, celle qui existe entre le « schème linéaire » des deux objets, donc de leur silhouette. Ressemblance tout extérieure, et

¹ C'est nous qui soulignons.

² O. C., I/253-254.

surtout secondaire; la silhouette est loin d'épuiser la réalité du cyprès ou de la flamme. Cela nous fait supposer qu'il existe une autre similitude, « plus profonde et décisive ». Et en effet, nous apercevons que le charme de la métaphore disparaît dès que nous pensons directement à cette ressemblance extérieure, formelle : les éléments de ressemblance réelle sont donc secondaires, non essentiels, en définitive un simple prétexte.

Ce qui nous importe, c'est de voir comment fonctionne le « mécanisme » de la métaphore, dans sa formation d'un nouvel objet, le « beau cyprès » opposé au « cyprès réel ». Or, le premier point de ce fonctionnement, c'est de nous libérer du cyprès réel (qui *n'est pas flamme*), de l'annihiler. Une fois que le cyprès aura perdu son caractère réel, il sera possible de lui ajouter, sous une forme ou sous une autre, la « beauté ». Pour cela, il faudra chercher un autre objet avec lequel le cyprès aura une ressemblance *non essentielle*, et ensuite affirmer l'identité absolue entre les deux termes, identité qui aura pour effet de « dé-réaliser » le cyprès réel¹. L'identification de deux objets différents oblige à poser le lieu de leur rencontre hors du « monde réel »; nous avons ainsi la création — sur le mode *tollendo ponens* — d'une nouvelle réalité. La *négation* du cyprès réel (qui ne peut pas être flamme) et de la flamme réelle donne naissance au « cyprès-flamme ». Mais ceci n'est possible que sur le plan de la métaphore, dans l'« univers métaphorique ». Dans l'« univers non métaphorique », cyprès et flamme sont ce qu'Ortega appelle les « points d'arrivée de notre conscience », et celle-ci doit choisir, et aller à l'un ou à l'autre; les deux démarches s'excluent. Pour atteindre cette identité, il ne faut pas nous tourner vers ce que les deux choses sont en tant qu'« images réelles » ou que « termes objectifs » de notre démarche; ce ne sont là que des « signes », au-delà desquels nous trouverons l'identité en question, réalisée dans un « nouvel objet ». La métaphore nous pousse donc vers un autre monde, où l'identité est possible. L'important consiste à connaître le chemin qui y conduit.

Une étude de la notion d'image nous montrera la voie. Le mot a en effet deux aspects. Il signifie tout d'abord image *de* ceci ou *de* cela, c'est-à-dire, par rapport à ceci ou à cela, *seulement* leur image, et non leur réalité. Mais il désigne aussi quelque chose qui m'appartient, et quelque chose d'actif : c'est moi qui ai l'image du cyprès, c'est moi qui l'imagine; dans ce sens-là, l'image représente

¹ Relevons, pour tranquilliser les artistes, que le choix de ce second objet n'est pas fortuit, mais que, au contraire, « chaque métaphore est la découverte d'une loi de l'univers », O. C. 1/261.

un état réel de moi-même, un « moment » réel de mon être. Mais, « pendant qu'est en train de s'exécuter mon acte vital de voir le cyprès, c'est celui-ci qui est l'objet qui existe pour moi; ce que je suis moi à cet instant reste pour moi-même un secret total ».

C'est pourquoi, si je veux « voir » l'image, au sens que nous avons relevé en second, c'est-à-dire en tant qu'acte que j'exécute, il faut partir de l'image au sens courant, me retourner vers moi-même. J'y verrai ainsi le cyprès en train de se « dé-réaliser », de se « transformer en mon activité, en moi ». Ainsi, ce deuxième sens du mot image, désignant un « état exécutif de moi-même », n'est pas autre chose que ce que nous appelons un sentiment — et Ortega précise ici qu'il ne faut pas entendre par ce terme seulement un état du type de la joie ou de la tristesse, mais toute activité de ma conscience, y compris ce qu'on appelle la « simple perception ». Il y a une réaction subjective qui correspond à toute image objective, « et elle n'est pas autre chose que l'acte même de perception, qu'il soit vision, souvenir, intellection, etc. ». C'est pourquoi, ajoute Ortega, nous ne nous en rendons pas compte : « il nous faudrait détourner notre attention de l'objet présent pour la porter sur notre acte de vision, et, à cause de cela, ce dernier devrait cesser. Nous retrouvons ce que nous disions plus haut : notre intimité ne peut pas être directement objet pour nous-mêmes. »

Ainsi, qu'il parte de la métaphore, ou du caractère utilitaire des choses opposé à celui du moi qui ne peut en aucun cas être utilisé, Ortega aboutit à la même double affirmation. D'une part, il y a absolue différence entre l'image et ce dont elle est image, et particulièrement entre le « moi-en-tant-que-l'exécutif », qui ne peut jamais être en face d'autre chose, c'est-à-dire être vu, et le « moi-en-tant-qu'image », le moi qui a été mais qui n'est plus, sinon précisément image ou souvenir. D'autre part, c'est ce moi « exécutif » qui est la réalité fondamentale, ce qu'avec d'infinies précautions l'auteur appelle parfois l'« être » des choses.

LA RAISON VITALE

DÉCOUVERTE ET APPLICATION D'UNE MÉTHODE

1915-1922 **La raison et la vie, opposées l'une à l'autre dans le conflit du spontané et du rationnel, s'unissent dans une collaboration pratique et apparaissent comme complémentaires l'une de l'autre.**

La découverte de la circonstance comme composante nécessaire, donnée et roulée de l'humain, en même temps que comme lieu de l'articulation entre le monde et le moi, permet de dépasser le premier stade de la contradiction entre la raison et la vie. La vie est l'objet de la raison, l'histoire en est l'épreuve et la réalisation progressive. Mais la transparence de la vie à la raison n'en est pas donnée pour autant, et la réalité première du moi sujet se caractérise par le fait qu'elle ne peut en aucun cas être objet. Si la vie est le moment précis où une action se réalise dans une conscience, elle n'a pas d'autre mode d'être que celui d'« être vécue ». Seule une image d'elle pourra devenir le terme d'un mouvement de connaissance. Mais la connaissance de l'image ne peut pas être considérée comme suffisante : elle ne saurait fonder une totalité dans laquelle vie et raison se retrouveraient. Cela parce que le statut de l'image n'est pas défini, et que dans le cas particulier la vie perd, en devenant objet, ce qui lui était essentiel.

Il importe tout d'abord de préciser le statut de l'image par rapport à ce dont elle est image. Ce statut est évidemment basé sur le non-être. L'image n'est pas l'objet qu'elle représente, et ne peut en être l'image qu'à condition de n'être pas lui. Mais elle se définit pourtant par lui : elle est lui en tant qu'elle ne l'est pas, ou sur le mode du n'être pas. C'est-à-dire qu'elle sera tout de l'objet, sauf son propre mode d'être à lui. Ce mode d'être qui caractérise tout objet « réel », c'est d'être le terme du mouvement d'une conscience vers lui. Ce mouvement est unique à chaque instant, c'est-à-dire qu'il ne correspond qu'à un aspect particulier et incomplet de l'objet. Qu'il s'agisse de perception, d'amour, de souvenir, ce mouvement vers l'objet n'épuise pas la réalité de ce dernier : un même objet est le terme d'une infinité de démarches différentes, dont la somme

seule correspond à sa réalité. Le mode d'être d'un objet, c'est l'ensemble de toutes les perspectives que l'on peut avoir sur lui : il est tout cela, mais rien que cela. Or, dans le cas de l'image, c'est cette dernière qui devient en elle-même objet, donc terme du mouvement d'une conscience vers elle, donc perspective. L'image pourra être parfaite, elle englobera toutes les circonstances de l'objet auquel elle se réfère, elle n'évitera pas son propre statut de perspective, qui exclut que soit maintenu celui de l'objet.

Nous sommes en présence d'une exigence fondamentale de la vie, ou, ce qui revient au même, de la réalité de l'objet. Celle-là est succession de perspectives sur quelque chose, celui-ci est somme des perspectives prises sur lui. Or, chacune de ces perspectives est composée de deux éléments distincts : le mouvement lui-même en tant qu'il s'exécute, ou, si l'on préfère, l'instant de vie qui lui correspond et qui ne peut en aucun cas devenir objet ; sa structure, ses caractéristiques, ce qu'il est en tant qu'objet, donc après qu'il a été, alors qu'il n'est plus sous sa seule forme réelle, la forme vécue. La raison ne peut pas pénétrer dans le premier de ces deux éléments ; le deuxième lui est transparent. Ce qui est capital dans cette analyse, c'est que la vie et la raison collaborent dans l'explication et dans la réalisation de l'univers en tant qu'ensemble du donné. Le donné ne se manifeste que dans une perspective individuelle et partielle. La raison n'a pas d'autre objet véritable que cette perspective — bien qu'elle ne l'atteigne pas dans sa réalité immédiate. Mais la vie n'offre pas d'autre possibilité de passer de sa perspective incomplète à l'ensemble des perspectives qui constitue le réel que le recours à la raison, sans laquelle l'univers ne serait pas le monde, mais le chaos.

Cette collaboration s'enrichit encore du fait que la vie ne fournit pas à la raison une simple matière brute susceptible de recevoir une organisation. Elle lui présente un problème qui exige d'être résolu ; dans chaque perspective se trouve incluse l'angoisse du moi face au monde, angoisse qui est le premier ressort de la raison. Nous avons vu plus haut comment la vie est créatrice de la raison ; elle est donc aussi la productrice de matière, sans quoi la raison resterait abstraite ; elle est enfin la source d'énergie qui oblige la raison à intervenir, et qui lui en donne la possibilité, la vigueur qu'elle ne possède pas par elle-même.

La vie et la raison s'unissent parce qu'elles ne peuvent pas résoudre l'une sans l'autre le problème qui est posé par la présence de la conscience dans l'univers ; elles s'unissent donc en vue d'une tâche à accomplir en commun, et qui consiste en la réalisation d'un monde qui réponde aux exigences de l'une et de l'autre. L'union dynamique de la vie et de la raison se propose le but de toute philosophie, la création d'une totalité cohérente.

SITUATION HISTORIQUE Du point de vue économique, la période que nous allons étudier se divise en deux parties. Jusqu'à la fin de la guerre, l'ensemble de l'économie espagnole se développe dans tous les domaines, du fait de la diminution de la concurrence étrangère, et de l'augmentation des exportations due aux besoins croissants des belligérants. En 1918, la balance commerciale témoigne d'un solde actif de trois cent soixante millions de pesetas, fait unique dans les annales du pays. Cette prospérité consacre la puissance du capitalisme espagnol proprement dit — jusque-là les capitaux investis étaient essentiellement étrangers — qui prend en mains la direction de l'économie nationale.

Le coût de la vie augmente considérablement, puisque, selon les statistiques officielles, il passe de l'indice 100 en 1913, à 207 pour l'année 1918. Mais la fin de la guerre renverse le problème, et presque toutes les branches de l'industrie connaissent une crise grave. En 1920, la balance commerciale accuse un déficit de plus de quatre cent millions de pesetas. L'émigration reprend — elle était pratiquement tombée pendant la guerre — et en 1920 cent cinquante mille Espagnols quittent le pays. Notons d'autre part que le déficit financier — même celui de 1920 qui atteint près de sept cent millions — est toujours inférieur à la somme du budget de l'armée et de celui du Maroc. Signalons enfin le « krach » de la Banque de Barcelone, en 1918, et ses conséquences pour l'industrie catalane.

Sur le plan social, cette époque est celle des « juntes », ou « associations ». Il s'en forme dans l'armée — juntes de l'infanterie, junta des sergents, junta de l'artillerie, etc. — et dans l'administration — junta de fonctionnaires. Ces organisations, de type prétorien, ont commencé leur activité dès 1905. Salvador de Madariaga voit là une des aberrations les plus monstrueuses de l'histoire des institutions espagnoles. Les mouvements politiques des masses ont eu, en Espagne, un caractère républicain et socialiste, tandis que l'armée était profondément monarchiste. Le conflit entre l'armée et les mouvements révolutionnaires populaires aboutit à une « loi de juridiction » qui livre aux tribunaux militaires toute personne qui, par ses écrits ou par ses paroles, attaque les institutions de la force armée. Dès lors, le pouvoir de la classe militaire s'étend de plus en plus, et finit par dominer toute la politique nationale. C'est sur l'armée que le roi s'appuiera pour lutter contre le mouvement de démocratisation de la société espagnole.

Les événements de Russie ne sont pas sans avoir de profondes répercussions sur l'attitude des masses ouvrières et paysannes. Le mouvement ouvrier s'organise, et l'UGT (Union générale du travail), la CNT (Confédération nationale du travail) et le Parti socialiste

deviennent des réalités avec lesquelles il va falloir compter. Après des grèves d'avertissement, d'ailleurs rapidement étouffées par le gouvernement, l'UGT proclame, fin 1917, la grève générale révolutionnaire, et la direction du mouvement ne cache pas ses intentions de renverser le gouvernement, de faire élire une « Constituante », c'est-à-dire d'établir une « République populaire ». Les grévistes, certains de l'appui des soldats, avaient négligé de les gagner préalablement à leur cause. Or, l'armée, comme les diverses juntes, obéit aux directives gouvernementales et s'emploie à faire échouer la révolution. Celle-ci, un peu improvisée, mal organisée, ne peut résister; les forces de l'ordre ont rapidement le dessus. L'aventure se solde pourtant par quatre cents morts, et par la condamnation à mort — commuée en travaux forcés à perpétuité — des membres du comité de grève de Madrid. Ceux-ci, libérés en 1918, reprennent la direction du mouvement révolutionnaire, si bien que les élections générales de 1918 donnent la victoire aux six chefs socialistes amnistiés. Le pouvoir de l'armée grandit, puisque le roi doit accéder à la demande des juntes militaires, qui exigent un gouvernement « qui ne leur soit pas hostile ». La haine des ouvriers et des paysans à l'égard de la bourgeoisie ne fait que grandir; dans plusieurs villes, chômeurs, femmes et enfants manifestent et se livrent au pillage; les paysans s'agitent aussi un peu partout. Mais la garde civile suffit à maintenir ou à rétablir l'ordre. En 1918, une nouvelle « grève révolutionnaire » est déclarée par les paysans cette fois-ci. Le bolchevisme est proclamé, et à plusieurs endroits les paysans procèdent immédiatement à l'occupation et à la distribution des terres. Mais encore une fois l'armée intervient et mate la révolution. On signale des arrestations et de nombreuses disparitions, car, selon l'expression de Costedoat-Lamarque, cité par Bruguera, « la garde civile se charge aisément de réduire le nombre des prisonniers qu'elle escorte entre deux localités »¹.

Au Maroc, enfin, les troupes se heurtent à la résistance des nationalistes, dirigés par Abd-el-Krim. Pour des raisons mal définies — rivalité entre généraux, défauts d'organisation, matériel insuffisant, défection des troupes indigènes — les Espagnols subissent de graves revers lors de la campagne de Mélilla, en été 1921. Dans le massacre d'Anual, dix mille soldats espagnols périssent, et leur chef, le général Fernandez Silvestre, se suicide. La chute de Mélilla n'est évitée que de justesse, par l'intervention du général Berenguer. Mais l'opinion publique est bouleversée par les photographies du « charnier de Monte-Arruit », où les cadavres de la garnison

¹ F.-G. Bruguera, *Histoire contemporaine d'Espagne*, 1789-1950, (Ophrys, Gap, 1953), p. 361.

massacrée pourrissent au soleil par milliers. Il y a des émeutes dans la métropole, en particulier à Madrid; la police tire sur la foule, des étudiants sont blessés. L'enquête ordonnée pour établir les responsabilités du désastre aboutit à la mise en cause de personnalités importantes et du roi lui-même, et l'affaire ne peut pas être totalement étouffée. (*Rapport Picasso.*)

La situation de l'Espagne en 1922-1923 est matériellement intenable. Les gens ont le sentiment d'être au bord de l'abîme. L'anarchie règne à la fois dans la société et dans toute la machine gouvernementale. Le climat était donc de moins en moins propice au « pèlerinage » qu'Ortega voulait entreprendre en 1914. Les esprits sont surchauffés de part et d'autre, les fossés se creusent toujours plus. Le pays marche vers la révolution ou vers la dictature. C'est celle-ci qui triomphera, à la fin de l'année 1923, dans la personne du capitaine général Primo de Rivera.

ATTITUDE D'ORTEGA Les textes des années 1915 et suivantes montrent qu'Ortega est animé du souci de rester en dehors de la lutte politique directe. Il continue de se pencher sur la réalité espagnole — et même sur son aspect concret et actuel — mais il laisse de côté certains problèmes, ou se contente à leur propos de remarques générales. Dans ses « Notes de voyage »¹, il cherche à pénétrer la signification du paysage castillan et asturien, sur un ton souvent badin : établissant une « géométrie sentimentale » des plateaux castillans, il voit la verticale incarnée dans le peuplier, l'horizontale dans le lévrier.

« — Et l'oblique ?

» — Au sommet d'un coteau qui tombe comme une falaise, l'oblique qui se détache sur l'horizon, c'est notre éternel laboureur qui se penche sur la glèbe.

» — Et la courbe ?

» Avec une expression de dignité offensée :

» — Monsieur, en Castille, il n'y a pas de courbes ! »

C'est toutefois dans ce texte que l'auteur, opposant la ville à la campagne dans une optique qui fait penser à Alain, insiste sur l'importance de la campagne dans la vie nationale². La participation de l'énergie paysanne est indispensable à la réalisation de la tâche qui s'impose aujourd'hui, cette rénovation qu'exprime la formule « Réalisation de la vie espagnole », et qui doit partir du village pour gagner peu à peu les villes et la capitale.

¹ « Notas de andar y ver » (« Notes de marcher et voir »), 1915.

² Cf. p. 58 et 59.

Cette énergie populaire, nous la retrouvons dans la « Méditation de l'Escorial », de la même année. L'Espagnol y est défini par son goût de l'effort, par son courage et son élan généreux. Si les pays se distinguent les uns des autres par le rapport qui existe chez eux entre la pensée et la volonté, l'Espagne se caractérise par la primauté accordée à la volonté. C'est ainsi qu'Hermann Cohen avait été frappé par le fait que Sancho Pança utilise le terme *hazaña*, exploit, haut fait, qui devient dans la traduction allemande de Tieck *Tathandlung*, mot cher à Fichte, mais que l'Allemagne découvre avec plusieurs siècles de retard.

L'année suivante, l'opposition entre pensée et volonté — ou plutôt action — réapparaît dans les « Confessions du *Spectateur* ». Il se trouve que la situation de l'Espagne oblige les citoyens à l'action politique; mais précisément à cause de cela, il faut préserver soigneusement une partie de son temps pour la consacrer à la méditation, à la « contemplation ». Et Ortega précise sa position en affirmant que la politique est une « force salutaire » lorsqu'elle reste activité spirituelle secondaire; elle est un des points d'insertion de la pensée dans la réalité concrète. Mais lorsqu'elle devient la seule activité spirituelle, elle est néfaste au plus haut point. Elle amène à confondre l'utile avec le vrai, elle empêche la vision pure, désintéressée, qu'est la théorie; et cette confusion de l'utile et du vrai, c'est le mensonge. Toutefois, il ne faudrait pas verser dans l'excès contraire; dans la dualité vie-contemplation, c'est toujours la vie qui est première. Mais la contemplation, la méditation, la réflexion permettent de voir cette vie dans sa réalité totale, dans son ensemble mouvant et nuancé.

Et ce dualisme aboutit — nous ne disons pas qu'il se « dépasse », car le texte en question est très peu technique — à la notion de perspective, selon la démarche que nous avons déjà rencontrée. Cela, par le biais d'une autre opposition, celle qui existe entre le scepticisme et le rationalisme. En effet, la logique a toujours abouti à une impasse, parce qu'elle partait d'un préjugé, selon lequel le point de vue de l'individu serait nécessairement faux. Cela admis, il n'y a plus de choix qu'entre deux solutions : ou bien il n'y a pas d'autre point de vue que l'individuel, ce qui nous amène au scepticisme; ou bien on peut prendre sur les choses un point de vue supra-individuel, ce qui correspond au rationalisme. Or, dit Ortega, le point de vue individuel « est le seul d'où l'on puisse voir le monde dans sa vérité ». Mais l'expression n'est pas très facile à saisir, aussi précise-t-il en note que son *perspectivisme* n'a rien de commun avec ce que ce terme désigne dans la *Volonté de Puissance* de Nietzsche, ou dans la *Philosophie du Comme si* de Vaihinger. S'il peut y avoir

une parenté avec Leibniz, c'est en dehors de « toute référence à un idéalisme monadologique »¹.

Mais prenons un exemple pratique. Ortega est en train de regarder, depuis l'Escorial, la Sierra de Guadarrama. Il est certain que l'aspect qu'il en perçoit n'est pas le même que celui qui s'offre à un habitant de Ségovie, de l'autre côté de la montagne. Il serait bien entendu vain de chercher lequel de ces deux points de vue est « le bon ». Il est important de remarquer que c'est précisément parce que la Sierra de Guadarrama est quelque chose de réel que les deux points de vue ne peuvent pas coïncider. Si elle était fiction ou abstraction, ils pourraient se confondre. On en déduira que la réalité et la perspective sont corrélatives. Il ne s'agit pas de remplacer l'une par l'autre, mais de les saisir dans leur unité. D'autre part, pour avoir une vision juste, réelle des choses, il faut « être fidèle » à son point de vue, ne pas essayer de le changer au profit d'un point de vue imaginaire, abstrait. Mais accepter son point de vue, ce n'est pas seulement la seule façon d'accéder à la vérité, c'est accomplir sa « mission de vérité », en appelant à l'être un *aspect réel* du monde que personne d'autre ne pourrait jamais voir. Chaque « individu-point-de-vue » est un organe de perception du réel distinct de tous les autres, et le réel n'est tel que dans la totalité des points de vue qu'on peut avoir sur lui. On voit donc que l'affirmation de l'individuel (notion de point de vue) va de pair avec son dépassement (somme de tous les points de vue). La perspective personnelle — qu'elle soit visuelle, intellectuelle ou « de valorisation » — ne sera pas négation des autres, au contraire. Elle cherchera à s'intégrer à elles dans une vision non pas plus générale — elle deviendrait abstraite — mais plus complète, elle visera à la collaboration. Et puisqu'elle ne peut collaborer qu'avec d'autres perspectives individuelles réelles, vécues, elle cherchera, plutôt qu'à s'imposer stérilement, à susciter d'autres points de vue, à inciter les autres individus à être fidèles à leur perspective. Il y a donc ouverture sur la morale, non pas tant par la validité universelle d'un acquis, d'un terme de l'effort humain, que par la validité d'une démarche.

Toutefois, il ne faut pas oublier que la perspective est « vraie » en tant que telle, et en tant qu'elle est considérée comme telle. C'est précisément pourquoi on ne peut pas adopter celle d'un autre, car ce serait la vivre en tant que vérité universelle. Ainsi, il y a une « perspective XIX^e siècle » que le vingtième doit repousser s'il veut être lui-même et avoir une vision vraie et réelle de l'univers. C'est dans cette optique qu'Ortega intitule un chapitre de ses « Confessions

¹ O. C., II/19.

du *Spectateur* » : « Absolument pas moderne et très XX^e siècle. » Toute perspective a une dimension historique, qui fait qu'elle n'est réellement valable qu'au moment de son action (vision, intellection, etc.). C'est pourquoi, quelque attachement que l'on ait pour le passé, et quelle que soit la sécurité qu'il représente (usages reconnus, vérités éprouvées, etc.), il faut avoir le courage de se tourner vers un avenir encore à faire. Et si ce passé est toute l'« époque moderne », il est certain qu'il faudra beaucoup de courage pour faire, pour inventer le XX^e siècle qui en sera la négation. « Ce qui est neuf et qui vient vers la vie, nous ne pouvons que le scruter en écoutant avec pureté et fidélité les rumeurs de notre cœur. Guetteurs d'avant-garde, le danger et la gloire se rejoignent en nous. Nous sommes livrés à nous-mêmes; personne ne nous protège ni ne nous dirige. Si nous n'avons pas confiance en nous, tout sera perdu. Si nous l'avons trop, nous ne trouverons rien de profitable. Avoir confiance, donc, sans se fier. Est-ce possible? Je ne sais pas si c'est possible; mais je vois que c'est nécessaire. » ¹

Ce regard jeté sur des textes dont l'importance n'est pas capitale nous a montré que le procédé du dépassement des contradictions par une unité qui soit antérieure aux deux extrêmes tend à s'ériger en méthode. Campagne et ville s'unissent dans la « vie espagnole », pensée et action s'effacent au profit de l'action réfléchie, réalité et point de vue sont « corrélatifs », scepticisme et rationalisme sont abandonnés pour une théorie de la perspective. Et dans des domaines non philosophiques, on retrouve le même mouvement, comme dans la citation ci-dessus. Mais le doute et la confiance absolue en soi ne se résolvent pas dans le juste milieu que représenterait « un peu » de confiance en soi. Il faut que les deux termes gardent ce qu'ils ont de positif : avoir confiance d'une part, mais « ne pas se fier » d'autre part.

Signalons enfin qu'Ortega, qui en mars 1914 proclamait sa « profonde aversion à l'égard de toute guerre », revient un peu sur sa position. Sous l'égide de Schiller — « mais la guerre aussi est glorieuse » — il voit dans l'entreprise guerrière une manifestation de l'énergie d'un peuple. Plus valable est son affirmation selon laquelle la guerre est une liquidation du passé dans ce qu'il a de figé. Quel que soit le pays vainqueur, les « vaincus sont toujours les philistins... les bourgeois, les hommes entre les mains de qui la vie se congèle, se pétrifie ». C'est le même thème que l'auteur développera dans un toast prononcé à l'occasion de l'armistice de 1918 : toute guerre est le signal d'un nouveau départ.

¹ O. C., II/21.

Toutefois, il ne faut pas oublier que le problème se complique pour l'Espagne du fait de l'existence d'une armée relativement puissante et qui prend à l'intérieur du pays une importance de plus en plus grande. Nous avons vu son intervention — sur l'ordre du gouvernement — dans les conflits sociaux. Au début de 1921, Ortega s'inquiétera de l'existence de cette force qui n'a pas d'entreprise valable dans laquelle s'utiliser, et il dénoncera le danger de voir l'armée « retomber sur la nation elle-même et aspirer à la conquérir ».

LA CONSCIENCE, L'OBJET ET LES
TROIS DISTANCES DE CELUI-CI

Dans ce « fragment de leçon »
publié dans le *Spectateur* (1916),
Ortega expose une théorie des

rapports entre le sujet et l'objet où l'influence de la phénoménologie apparaît clairement, bien que ni celle-ci ni Husserl ne soient mentionnés. Mais le choix d'un centaure comme exemple d'être fantastique est bien significatif.

Ortega commence par définir la représentation, ou l'image, comme « un mode, un état ou une situation » de notre conscience; cet état est toujours une direction vers un terme, que ce soit le centaure, ou la salle dans laquelle nous nous trouvons. Si le centaure n'est pas un être réel, il a pourtant *quelque chose de réel*; c'est précisément l'image, c'est-à-dire ce fragment réel de notre conscience. La rose est réelle parce qu'elle occupe un espace et un temps réels. Mais la réalité de cet espace, de ce temps, de cette rose, ce n'est pas autre chose « que le caractère de sensualité immédiate qui leur est propre ». Être réel, c'est être visible, tangible, plus généralement perceptible. Ainsi, de même que la rose est un « être perceptible, ou de perception », le centaure est un « être fantastique ou de fantaisie ». Perception et fantaisie — la perception étant divisée en audition, vision, toucher, etc. — sont nos moyens d'arriver à l'être, et de le classer en diverses catégories.

Il nous faudra donc revoir notre terminologie. Le mot *chose* désignera ce qui peut être perçu, et il sera nécessaire de trouver un autre terme pour les « choses » du type du centaure, c'est-à-dire pour ce qui, sans être « chose » au sens défini, est terme vers lequel la conscience se dirige. Car la conscience se dirige toujours vers quelque chose; quel que soit son genre d'activité, elle est toujours conscience *de* quelque chose. Mais il importe bien de marquer tout d'abord la différence irréductible entre la conscience et *ce dont il y a* conscience, entre le voir et le vu, entre l'amour et l'objet aimé. La conscience est donc une réalité étrange, qui unit deux termes diamétralement opposés; mais c'est précisément cette opposition,

cette différence qui permet à la conscience d'être. Car le fait de conscience, c'est que je trouve en face de moi quelque chose d'autre que moi, et la conscience apparaît comme l'« unité inséparable » de deux éléments absolument divergents entre eux. Par exemple, l'élément « table » et l'élément « être en face de moi » se réunissent dans l'unité de conscience « je vois cette table ».

Ainsi, le terme objet — qui désigne étymologiquement ce qui est jeté devant — se rapportera à tout ce qui est en face de la conscience, celle-ci se définissant comme *référence à un objet*. Mais nous n'avons pas encore le terme que nous cherchions. Pour y parvenir, Ortega prend un exemple : le monastère de l'Escorial.

En tant que « chose », l'Escorial est avec nous dans le rapport de *présence*. C'est en tant qu'il nous est présent qu'il révèle sa qualité de perceptible qui permet de le qualifier ainsi. La deuxième relation qu'il peut avoir à notre égard sera celle de l'image, lorsque quelqu'un qui a vu l'Escorial, mais qui ne le voit pas à ce moment précis, en contemple une reproduction. Le monastère est alors « présent en tant qu'absence » : ni simplement présent, puisqu'il n'est pas là sous sa forme perceptible, ni simplement absent, puisque le dessin que l'on contemple se réfère à une perception passée. Ce deuxième schéma n'intervient pas seulement dans la représentation matérielle de la « chose » : l'image peut tout aussi bien n'être qu'intérieure, particulièrement sous forme de *souvenir*. J'évoque en moi l'image du monastère que j'ai vu jadis. Réminiscence, image, appartiennent à la même « forme de conscience » — dont les phénoménologues promettent depuis plusieurs années une étude détaillée.

Mais il y a un troisième mode de conscience : celui qui se produit maintenant chez ceux qui n'ont jamais vu l'Escorial, et qui pourtant comprennent ce dont nous parlons. Il nous est donc possible d'avoir un certain « rapport de conscience » avec quelque chose dont « nous n'avons rien », sans que rien de lui soit « contenu de notre conscience ». Ortega condamne en passant l'expression « contenu de conscience », et se contente d'insister sur la réalité de ce phénomène étrange, dans lequel je suis en contact avec quelque chose dont je n'ai jamais eu connaissance. « Je ne vois ni n'arrive à me représenter le nombre qui contient tous les nombres, l'étoile la plus éloignée de la terre, ni la première amibe qui ait existé ; mais par contre je vois, et donc je sais, que je comprends maintenant ces mots, et que je me réfère par eux à certains objets uniques et distincts de tous les autres, qui ne sont pas présents devant moi, qui ne me sont pas représentés en tant qu'absents, mais qui s'offrent à moi précisément et seulement en tant qu'objets auxquels je me réfère, sans plus. En plus de *présence* et d'*absence*, nous avons donc le mode de

référence, dans lequel ce qu'il y a de l'objet en moi, c'est simplement *ma référence à lui.* »¹

Les trois « distances » de l'objet correspondent donc respectivement aux perceptions, ou présentations, puis aux représentations ou imaginations, et enfin aux références, ou mentions — limitant cette dernière dénomination, à cause du sens assez vague qu'elle a dans le langage courant, à « ce que percevoir et représenter excluent ». Le mot sera donc défini techniquement comme représentant le rapport de conscience que je peux avoir avec ce que je ne perçois ni ne me représente, au sens défini plus haut.

Or, les deux premiers « modes » sont rigoureusement intransmissibles. Une perception est une expérience strictement individuelle, et correspondant à une perspective unique que je ne peux que « vivre ». De même la représentation, par le fait qu'elle évoque une perception passée, est un vécu intransmissible. Seule la référence, ou la mention, qui est née de mots que j'ai entendus, de raisonnements que j'ai suivis, peut à son tour être exprimée et transmise. Cette conclusion exprime en d'autres termes l'aboutissement des précédentes études de la conscience.

«DON QUICHOTTE A L'ÉCOLE»² Il s'agit d'un « essai philosophique » sur un thème pédagogique, écrit en mars 1920 et publié dans le *Spectateur* de 1921. Comparant les trois types de fonctions vitales représentées par la bicyclette, le pied et le pseudopode de l'amibe, Ortega affirme la supériorité et la primauté du dernier. Dans les deux autres cas, la vie, en créant un organe spécifique qui lui procure certains avantages dans des conditions déterminées, est en contrepartie prisonnière de sa création. D'autre part, l'organisme le plus perfectionné est le moins apte à subsister par lui-même, et requiert pour fonctionner la « vitalité spontanée, ni mécanisée ni spécialisée » incarnée dans le pseudopode. Cette division tripartite se retrouve dans le domaine psychique. A la bicyclette correspond la civilisation, avec ses diverses techniques, ou mécanismes. A la marche et à son organisme corporel correspondent les « fonctions culturelles » — pensée scientifique, morale, création artistique — qui sont des spécialisations de la vitalité psychique dans des schèmes normatifs. Enfin au pseudopode créé et imaginé pour son emploi et disparaissant après celui-ci, correspondent les « élans originaires » de l'âme, courage, curiosité, amour, haine, jusqu'à l'imagination et la mémoire. Ces forces représentent

¹ O. C., II/66.

² *El Quijote*, Cf. p. 52.

la force agissant dans toute personnalité, sans laquelle rien ne se fait, ni la science, ni la technique.

C'est pourquoi aucune éducation ne peut être uniquement « technique », ne peut se contenter de doter l'homme des instruments lui permettant d'atteindre la morale, ou la domination de l'univers par la science. Il faut d'abord susciter et cultiver la *force* qui utilisera ces instruments, la vie primaire et spontanée de l'esprit que suppose toute technique, comme le ressort qui la mettra en action. Et non seulement il faut développer cette vitalité, mais encore il faut la protéger contre la tentation de se mécaniser qui la guette, surtout dans notre monde moderne.

Cette opposition entre la vie spontanée et la vie organisée apparaît sous deux aspects particuliers. Tout d'abord, elle s'incarne dans le conflit entre la civilisation et la vie brute, ou sauvage. *La vie organisée, la vie en tant qu'emploi d'organes, est vie secondaire et dérivée, vie de seconde classe*; c'est la civilisation acquise. Mais *la vie organisatrice est vie primaire et radicale*; c'est la vie sauvage en tant que création et invention de la civilisation. Et non seulement cette vie primitive, non organisée, crée l'organisation — on pourrait alors se contenter de garder l'organisation — mais encore elle la fait progresser, ce qui est la seule façon de l'empêcher de tomber en décadence. Il n'est donc aucunement question de choisir entre le sauvage et le civilisé — et de préférer le sauvage à la façon de Rousseau — mais d'enrichir la vie spontanée « précisément pour assurer et enrichir la culture et la civilisation ». Ceci suppose d'ailleurs une « technique » : il s'agit d'analyser cette vitalité spontanée, d'étudier scientifiquement les moyens de l'augmenter, de l'enrichir, de la corriger au besoin.

Le deuxième aspect de ce jeu entre la vie et son organisation, c'est l'opposition entre l'adulte et l'enfant, le monde de l'un et celui de l'autre. Seul l'enfant qui aura vraiment été tel sera par la suite un adulte doué d'énergie, de pouvoir créateur. Ortega compare l'adulte à un grelot dont, en tant qu'adulte, il ne représenterait que la partie extérieure; s'il n'y a pas à l'intérieur de lui un enfant encore plein de vie et qui s'agite, le grelot restera muet, inutile, mort. D'autre part, plus cette enveloppe métallique sera perfectionnée, plus les sons émis par le « petit prisonnier » seront purs et forts. L'opposition se ramène à une collaboration nécessaire entre le sauvage et l'homme cultivé, entre l'enfant et l'adulte, entre la vie et la civilisation.

Si Ortega ne peut pas exposer en détail ce que seront cette technique et cette science chargées de l'enrichissement et de la défense de la vitalité — puisqu'elles sont encore à créer — il indique toutefois dans quelle direction elles devront travailler.

De même que notre organisme physiologique présente des fonctions externes, c'est-à-dire en rapport direct avec l'extérieur, immédiatement utiles, et des fonctions internes qui assurent de façon encore mystérieuse le fonctionnement de l'organisme — « sécrétions internes », hormones — de même la vie psychique peut se diviser en fonctions externes et internes. La perception, la mémoire, la conscience morale nous adaptent directement à notre milieu matériel et social. A côté de cela, nous disposons de toute une « faune psychique », riche, énergique, mais qui n'est pas orientée dans le sens de l'adaptation au milieu, tout au contraire.

On comprendra mieux en opposant la volonté et le désir. La volonté est une attitude en relation directe avec le monde réel. « Vouloir, c'est vouloir la réalité de quelque chose, en même temps que les moyens de la réaliser. » Le désir, au contraire, ne se fait guère d'illusion sur la possibilité de sa réalisation; il est *simple désir*, il contient toujours une certaine dose d'impossibilité. Ainsi, le désir, « fonction interne » en désaccord avec le milieu, agit sur l'intérieur de l'organisme psychique, l'âme, « nourrit la volonté » et lui offre un répertoire sans lequel elle serait vaine.

On peut ainsi désigner du terme de sentiments ces fonctions psychiques internes, d'apparente inutilité — et souvent même nuisibles, comme dans le cas de la peur qui paralyse et empêche la fuite salutaire — mais d'une importance capitale par rapport à l'intimité de notre vie, parce qu'elles en représentent l'impulsion en même temps qu'elles en assurent la régulation.

La stimulation des sentiments se fera d'une part à l'aide du « mythe », dont l'atmosphère est généralement toute faite de sentiments magnanimes et audacieux — notons qu'Ortega utilise fréquemment le mythe, lorsqu'il a à transmettre des intuitions subtiles que le discours cohérent ne parvient pas à exprimer.

Mais il faudra aussi se pencher sur le problème du milieu. Car « non seulement l'organisme s'adapte au milieu, mais le milieu s'adapte à l'organisme, à tel point que c'est une abstraction, lorsqu'on parle d'un être vivant, que de ne s'occuper que de son corps. Le corps n'est que la moitié de l'être vivant; son autre moitié est formée des objets qui existent pour lui, qui l'incitent à se mouvoir, à vivre »¹. Comprendre l'enfant, ce sera comprendre le monde très particulier dans lequel il vit, ou, selon l'expression de l'auteur, son paysage. Si l'enfant nous semble souvent maladroit, c'est qu'il vit dans un autre univers que le nôtre, un monde dans lequel la différence entre réel et imaginaire n'a guère d'importance. « Ce qui nous

¹ O. C., II/299.

importe — dit l'enfant — c'est que les choses soient jolies. Mais laissons là cette conversation frivole; monsieur l'adulte, parlons sérieusement: racontez-moi une histoire. » C'est dans le monde du conte — du conte raconté ou vécu dans le jeu — dans le monde de l'illusion que les sentiments se développent et dotent l'enfant d'une richesse qui animera ensuite toute son existence.

Vie spontanée, vitalité active, fonctions psychiques internes, milieu vital favorable, autant de thèmes sur lesquels la méthode s'avère féconde. Il n'y a pas contradiction entre la vie et la civilisation, puisqu'elles sont indispensables l'une à l'autre; les fonctions internes « désadaptées » au milieu assurent pourtant la vie de l'individu dans le monde en tant que ressorts des fonctions externes; la vie dans un monde d'illusion est la meilleure des préparations à une vie de lutte dans le monde réel.

« ESPAGNE INVERTÉBRÉE » Le dernier texte d'une certaine étendue appartenant à cette période a été publié en 1921, dans une édition de faible tirage; l'auteur voulait lui conférer un caractère confidentiel; mais cette édition a été rapidement épuisée, et trois autres lui ont succédé jusqu'en 1934. C'est dire qu'un écrit de ce genre correspondait aux préoccupations de l'époque. Époque tragique il faut le dire; les grèves de 1920 ont atteint plus d'un million d'ouvriers. A Barcelone, trois cent mille chômeurs vivent avec trente centimes par jour. Les accrochages entre les ouvriers et la troupe sont fréquents et sanglants. Le gouvernement est indécis, le prolétariat divisé et impuissant; les nouvelles du Maroc ne sont pas rassurantes. La dette publique augmente, le coût de la vie aussi. Le séparatisme reprend après la guerre, particulièrement en Catalogne et dans les Pays basques. Comment se présentent ces « Esquisses de quelques pensées historiques » — c'est là le sous-titre du livre?

La première partie s'occupe du particularisme et de l'action directe, et de leurs rapports réciproques. Tout pays d'une certaine importance, tout empire est une articulation de groupes distincts et qui restent partiellement distincts à l'intérieur du tout national. L'Espagne s'est formée sous l'impulsion de la Castille, mais les autres parties du pays — Aragon, Catalogne ou Pays basques — n'ont pas perdu leur caractère propre. D'ailleurs l'équilibre du pays repose en partie sur le jeu des forces centralisatrices et centrifuges. Si l'union se heurte à trop d'intérêts particuliers, de passions individuelles, ou à des préjugés collectifs, il n'y a parfois pas d'autre solution que la force, cette grande « chirurgie historique ». Mais ce qui importe, c'est que l'unité — unité dynamique — puisse se créer autour d'un « projet de vie en commun ». Un pays se forme *pour*

quelque chose, et non pas à cause de certaines raisons; il doit être une communauté de désirs, de volontés, être orienté vers de grandes entreprises que les diverses parties ne peuvent accomplir séparément. « Car vivre est quelque chose qui se fait vers l'avant, c'est une activité qui part de cette seconde vers le futur immédiat. »¹

Or, il se trouve que la période de 1900 à 1920 est marquée par l'apparition de mouvements séparatistes, sécessionnistes. Comment expliquer ce phénomène, est-il dans la logique de l'histoire ou contre elle?

Pour qu'un pays soit uni, il faut que l'élément centralisateur soit à la hauteur de son rôle, c'est-à-dire qu'il sache « vouloir² et commander »; la Castille a prouvé qu'elle en était capable. Et elle sait commander aux autres parce qu'elle a su se commander à soi-même, s'imposer une discipline sévère. Elle a surmonté son propre particularisme pour intéresser toute la péninsule aux vastes entreprises qu'elle projetait. Elle s'est attribué une mission morale, juridique et religieuse; elle a imposé « la norme selon laquelle tout homme meilleur doit être préféré à l'inférieur, l'actif à l'inerte, l'habile au maladroit, le noble au vil ».

Et jusque sous Philippe II, l'Espagne castillane a progressé unie dans la réalisation de cette grande entreprise. Mais à la fin du règne de ce roi, à la fin du XVI^e siècle donc, l'Espagne épuisée renonce, se fige dans ce qu'elle est et, ne progressant plus, elle recule, elle s'effondre, pour tomber dans « le long assoupissement, dans l'idiotie et dans l'égoïsme que représentent les trois derniers siècles de notre histoire ».

Depuis lors, l'Espagne n'assume plus son rôle dynamique de centre d'empire, et au processus d'intégration succède celui de la désintégration progressive. Pays-Bas, Milanais, Naples, les grandes provinces de l'Amérique du Sud, les petites colonies d'Amérique et d'Extrême-Orient se détachent de la métropole. En 1900, il ne reste plus que l'Espagne péninsulaire; mais le mouvement de désintégration continue. La Castille se replie à son tour sur elle-même, et ne fait rien de ce qui pourrait arrêter cette « mécanique des masses » qui correspond à une intuition profonde de l'« âme collective ». L'union de l'Espagne autour de la Castille ne représente plus aucun projet commun, aucune entreprise à réaliser sinon le maintien d'un passé caduc. C'est en fait le pouvoir central qui a fait le premier acte de particularisme en se considérant comme seul important dans le pays, en refusant de tenir compte des autres. Il ne faudrait pas

¹ O. C., III/71.

² « Querer », qui signifie *aimer* et *vouloir*.

entendre par pouvoir central la Castille en tant que province, ou population. Le pouvoir, c'est l'ensemble des forces qui dirigent la politique. Et si elles n'obtiennent aucun résultat, si elles n'arrivent pas à grouper derrière elles l'ensemble de la nation, c'est d'une part qu'elles n'ont rien de positif à proposer à cette nation, mais d'autre part et surtout qu'elles ne pensent qu'à elles. La monarchie et l'Eglise « font adopter leurs propres destins comme étant véritablement ceux de l'Espagne ». Cette « démission » du pouvoir central se manifeste tout particulièrement dans le choix des hommes, contraire à celui que nous avons relevé plus haut¹. On choisit maintenant les stupides de préférence aux intelligents, les avilis plutôt que les irréprochables. Or, « lorsqu'on a le cœur gonflé d'un désir élevé, on finit toujours par choisir les hommes les plus capables de l'exécuter ». C'est parce que ce désir manque que le choix, la valorisation sont pervertis.

Mais ce particularisme régional n'est pas le plus grave. Il se double d'un « particularisme des classes sociales » beaucoup plus dangereux. L'Espagne n'est plus à proprement parler une nation, mais seulement un ensemble de « compartiments étanches ». Les divers groupes sociaux et professionnels ne connaissent qu'eux-mêmes; non seulement les problèmes des autres, mais encore la simple réalité de ceux-ci les laisse indifférents. Ortega condamne de façon globale cette attitude, sans se demander si certains groupes ont plus de responsabilité que les autres, ni si certaines classes ont plus de droits que les autres à se considérer comme « la » classe importante. Il étudie, à titre d'exemple, le cas de l'armée, qui a perdu tout contact avec le reste du pays. Ni l'armée ne comprend les civils, ni ceux-ci n'essaient de comprendre les militaires. Chacun s'enferme dans ses problèmes, dans ses ambitions. Et c'est évidemment ce dernier point qui est le plus grave, particulièrement dans le cas de l'armée, car « tout particularisme amène à l'action directe ».

Il ne faut pas prendre le terme d'« action directe » dans son sens courant, c'est-à-dire désignant la révolution ouvrière contre les classes possédantes. Il s'agit d'un phénomène plus général. L'action directe est un refus, de la part d'un groupe social ou professionnel, de passer par les moyens légaux pour obtenir ce à quoi il prétend avoir droit, ou ce qu'il a décidé d'obtenir. Cette façon de refuser de tenir compte des autres, c'est bien la caractéristique du particularisme

¹ Nous avons vu, et nous verrons encore, l'importance de cette notion de choix chez Ortega, soit sur le plan précis qui est le nôtre ici, soit de façon plus générale.

que nous avons posée tout à l'heure. Or, dit Ortega, cette attitude est absurde; il y a une nécessité historique qui veut que chaque groupe, chaque partie d'un tout social tienne compte des autres. Rien ne saurait être construit autrement.

Ortega laisse entendre que ce particularisme serait partiellement justifiable s'il était animé d'un désir de conquête, s'il représentait une volonté dynamique. Mais tel n'est pas le cas : chacun voudrait s'emparer de ce qu'il désire, mais sans effort. C'est par exemple ce qui s'est passé lors de la « petite révolution » de 1917. Les ouvriers ont cru que le moment était venu où il leur suffirait d'affirmer leur existence pour que tout le pays marche derrière eux. C'est pourquoi ils n'avaient pas cru nécessaire de « préparer » l'armée, qui s'est mise du côté du gouvernement.

Si Ortega reproche à la classe ouvrière son particularisme et sa tactique d'exclusions, « son absurde prétention de triompher à force d'exclusions », il semble se maintenir dans la position que nous avons vue en 1914, et formuler de plus graves reproches aux classes dirigeantes, comme l'indique le contenu de la note suivante : « Nous assistons ces jours à la catastrophe survenue dans l'économie espagnole à cause de la bêtise et de l'immoralité de nos industriels et de nos financiers. Quel que soit le manque de compétence et de scrupules des politiciens, ils sont dépassés dans ce domaine par les banquiers, les négociants et les producteurs. »¹

Mais la deuxième partie du livre nous montrera que c'est mal poser le problème que de vouloir obliger Ortega à « choisir » entre le peuple vers lequel il affirme que va sa sympathie, et la bourgeoisie dans « l'atmosphère libérale, mais antidémocratique »², de laquelle il a été élevé. Ce problème est passablement plus complexe.

Le titre de cette deuxième partie, « L'absence des meilleurs », nous fait entrer dans la couche la plus profonde du mal dont souffre l'Espagne. Ortega nous rapporte qu'à l'époque où il écrit, on entend fréquemment dire : « De nos jours, il n'y a pas d'hommes. » L'expression ne peut pas faire allusion aux techniciens, ni aux savants, ni aux artistes; dans tous les domaines de l'activité culturelle, les représentants de l'heure sont certainement égaux ou supérieurs à leurs prédécesseurs. Les hommes dont on déplore l'absence sont plutôt ceux sur qui l'enthousiasme et la foi du public peuvent se polariser, ces hommes qui sont appelés à incarner une sorte de mythe collectif, d'idéal. Leur importance et leur efficacité tient — plutôt que dans leurs dons personnels — à l'« énergie

¹ O. C., III/80.

² Luís Araquistáin, revue *Sur*, juillet et août 1956, p. 121.

sociale » que la société dépose ou concentre sur eux, dans un choix qui peut être excellent ou néfaste. Le processus compliqué de ce choix s'éclairera par l'exemple que propose l'auteur. Un écrivain profond, intelligent, qui cherche à aller au cœur des problèmes, sera difficile à comprendre; et il ne sera compris que si le lecteur a foi en lui et est animé à son égard d'un enthousiasme suffisant, lui permettant de faire l'effort nécessaire. Sinon, le lecteur se tournera vers les auteurs faciles, qui ne font pas réfléchir, c'est-à-dire vers « les imbéciles ». Mais d'autre part une masse humaine qui se sent et se veut telle, c'est-à-dire unie, a tendance à symboliser sa réalité et son union dans certains personnages supérieurs, qui se trouvent à leur tour enrichis de cette confiance. Inversement, dans la masse qui ne s'admet pas comme telle, dans laquelle chacun voudrait être supérieur aux autres et différents d'eux, naît une haine envieuse pour tout ce qui a tendance à dépasser le niveau commun. Et ceux qui au fond d'eux-mêmes se sentiront les moins capables de s'élever seront les plus féroces contre ceux qui, le pouvant, essaieront de le faire. Enfin, il peut se trouver que pendant une période assez longue il n'y ait effectivement pas d'individus plus doués que les autres; la masse perd alors l'habitude, ou le sens, qui lui permettrait de les reconnaître lorsqu'ils se présentent à nouveau, et de les admettre.

Il s'agit maintenant de découvrir quelle est, dans la société, l'importance du phénomène que nous venons de décrire. La thèse d'Ortega est qu'une nation est précisément « une masse humaine organisée, structurée par une minorité d'individus choisis ». La société s'organise spontanément selon la « densité vitale » de ses membres; il se produit ainsi une articulation qui est une des caractéristiques fondamentales de toute véritable société. La nation qui refuse cette articulation entre la masse des individus de densité moyenne et les quelques êtres de densité exceptionnelle appelés à les diriger, cette nation est « invertébrée », d'où le titre du livre. Il est fréquent que ce refus de toute articulation ait à son départ le refus justifié d'une « aristocratie » qui aurait abusé de son pouvoir. Par réaction, on en vient à rejeter toute aristocratie, au lieu de remplacer celle qui a été éliminée par une meilleure. Le problème qui se pose est évidemment celui du critère qui va permettre de choisir effectivement les « meilleurs », pour donner au mot aristocratie son sens étymologique. Et s'il y a une naïveté, ou une mystique, à croire que le fils d'un bon médecin sera nécessairement bon médecin, il y en a tout autant à croire que personne n'a plus de capacités que les autres à devenir bon médecin, ou bon politicien.

Or, on assiste en Espagne à la généralisation de ce phénomène de refus d'admettre la supériorité de quelqu'un, pour y opposer l'inertie

d'une masse qui ne veut pas être dirigée, mais qui veut diriger en tant que masse. Les termes sont équivoques, aussi Ortega prend-il soin de nous avertir, à plusieurs reprises, que le mot masse ne désigne pas l'ensemble des ouvriers et des paysans, le prolétariat, mais n'importe quel groupe social, et particulièrement les plus puissants, soit la classe moyenne et la classe supérieure au sens ordinaire de ces deux termes. A l'intérieur de chacune de ces sociétés fermées, on assiste au même refus de se laisser guider par les meilleurs représentants de cette société elle-même. La classe moyenne pense en tant que masse; chacun croit en savoir autant ou davantage non pas que « les autres », mais que les spécialistes eux-mêmes; « il est mis hors de lui par le simple soupçon que quelqu'un prétende connaître de quelque chose un peu plus que lui-même ». Et ceci est valable dans tous les domaines, tant en politique qu'en art, par exemple, où chacun s'érige en grand critique.

Le danger le plus grave, c'est que dans une telle situation, le raisonnement ni la persuasion ne peuvent rien. Pour persuader quelqu'un, il faut en savoir plus long que lui, ce qui est inadmissible. Or, là où la « douce persuasion » échoue, il ne reste que l'« amère violence », selon les expressions de J.-P. Zimmermann. Il est bien à craindre que le conflit n'ait d'issue que violente; de même que le particularisme amène l'action directe, l'absence des meilleurs appellera la brutalité, « et il faudra que la masse souffre dans sa propre chair ».

Car il serait vain de se leurrer de théories optimistes. Il est clair que selon certaines optiques on pourrait *in abstracto* désirer une société égalitaire, dans laquelle la division du travail ne corresponde pas à une différence entre les individus. Une interprétation matérialiste ou utilitariste de l'histoire, qui apporterait « des solutions métaphysiques à des problèmes de fait comme le sont les problèmes historiques », n'est pas à retenir. Il ne s'agit pas d'imaginer une société idéale, mais de guérir — et pour cela de comprendre — la société réelle, « qui ne *doit être* que ce qu'elle *peut être* ». Or, la société est une articulation dans laquelle une minorité mène et dirige une majorité qui la suit de façon active. « L'action réciproque entre la masse et la minorité choisie est, à mon avis, le fait essentiel de toute société et l'agent de son évolution vers le bien comme vers le mal. »

Il suffit d'observer ce qui se passe dans un petit groupe pour comprendre qu'il s'agit d'un phénomène général, inhérent à toute forme de société. Dès que quelques hommes se trouvent réunis, immédiatement l'un — ou quelques-uns — d'entre eux manifeste une qualité supérieure dans un certain domaine (geste plus expressif, mot plus exact, pensée plus précise, réaction sentimentale plus

élégante ou plus « juste », etc.). « Si les autres ont un tempérament normal », ils seront attirés par cet acte plus parfait, qui prendra à leurs yeux la qualité d'*exemplaire*; exemple qu'ils ne chercheront pas à imiter extérieurement, mais vers lequel ils essaieront de se hisser effectivement. Ils répondront à l'exemplaire par une attitude de *docilité*. C'est là, dans ce phénomène facilement observable, que se trouve l'élément créateur de toute société : « le caractère exemplaire de quelques-uns s'articule sur la docilité de tous les autres ».

Ainsi, nous voyons apparaître, au milieu de cette étude sur la nature de la société, une nouvelle dimension morale de l'homme. De même que nous avons vu l'humain se dépasser vers l'universel sans se renier pour autant, dans l'union de la volonté (ou de l'amour) et de la raison, de même nous voyons ici l'individu se dépasser vers « quelque chose de meilleur », dans le cadre de la communauté, ce « quelque chose » s'incarnant dans l'« exemple » vivant que le groupe choisit ou accepte. « Cette capacité de s'enthousiasmer pour *ce qui est le meilleur*, de se laisser entraîner par une perfection passagère, d'être docile à un archétype ou à une forme exemplaire est la fonction psychique qui distingue l'homme de l'animal, et qui rend notre espèce capable de progresser. » Ortega n'emploie pas ici le terme de « morale », et il précise que *ce qui est meilleur* n'est pas présenté comme le Bien absolu (« perfection passagère »); mais il dit ailleurs que le changement d'attitude qu'il s'agit de réaliser est un « changement de moralité ».

Le caractère éthique du problème continue de se manifester si l'on entre dans les détails pratiques du phénomène. Une action peut être faite de deux façons, « mieux ou moins bien »; il se crée ainsi un système de normes ou de « façons exemplaires de vivre et d'être », qui remontent à l'action ou à l'attitude vécue de quelqu'un. C'est autour de ces individus qui ont « mieux » vécu, puis autour du système de valorisation issu d'eux et perfectionné par d'autres, que s'organisent les sociétés. La force et l'utilité ne créent pas la société à elles seules; c'est « le pouvoir attractif dont jouit automatiquement sur les individus de notre espèce celui qui, dans chaque cas, est le plus parfait »¹. Ces notions correspondent tout à fait aux observations que fera près de vingt ans plus tard M. C. Lévi-Strauss chez les primitifs américains². L'obéissance et le commandement naissent de la reconnaissance de la supériorité, de la valeur et des possibilités du futur chef par les « inférieurs », en même temps que de l'engagement du chef à utiliser sa « supériorité » pour le bien commun.

¹ O. C., III/105.

² *Tristes Tropiques*, p. 325 sqq.

Cette présence de la valeur reconnue — et, dans le cas où les « inférieurs » sont des « âmes saines », prise comme norme, comme but à atteindre — permet à Ortega d'affirmer que « la société est par elle-même, et dès son origine, un instrument de perfectionnement ».

Qu'en est-il alors de la société espagnole ? Les minorités dirigeantes ont toujours manqué, totalement ou presque — il y a bien eu des « dirigeants », mais pas au sens de la minorité choisie dont nous avons vu la fonction. L'histoire d'Espagne a été faite par le « peuple » : et ce que le « peuple » peut faire, en tant que tel, a été bien fait. Mais le peuple ne peut créer ni des techniques complexes, ni un véritable édifice scientifique, ni une organisation politique durable ; c'est pourquoi dans ces domaines le passé espagnol n'est riche que de quelques exceptions qui, par le fait qu'elles n'ont pas été suivies, confirment la règle générale.

Le mal ayant empiré, selon la loi historique qui veut que ce qui ne s'améliore pas empire, la situation actuelle est extrêmement grave. L'Espagnol en est arrivé à haïr toute individualité supérieure pour le simple fait qu'elle est supérieure. La collectivité n'est plus orientée vers « les meilleurs », elle n'a pas l'ambition d'améliorer cette norme génération après génération ; elle est tombée dans une indocilité générale qui la fait dégénérer ; au lieu de suivre les meilleurs, elle veut les supplanter elle-même, en tant que masse. C'est pourquoi elle est de moins en moins apte à remplir les « fonctions vitales que tout peuple doit accomplir correctement sous peine de mort ». Parmi ces fonctions, Ortega cite particulièrement l'activité intellectuelle, non seulement sous ses formes supérieures — technique, science, morale — mais sous ses aspects les plus modestes, « dans les domaines les plus quotidiens de la vie, dans la façon de penser au sujet des choses dont on parle à la veillée ou dans les journaux, dans les sentiments avec lesquels on affronte les situations les plus vulgaires de l'existence ». C'est bien, comme nous l'avons dit au début de ce travail, d'apprendre à penser que le peuple espagnol a besoin. Le peuple espagnol, c'est toutes les classes sociales, puisque Ortega termine en donnant comme exemple de stupidité les « dames bourgeoises » qui donnent le ton à la « bonne société ».

Donc, dans tous les textes de cette période intermédiaire que nous venons d'étudier, apparaît en action la méthode qui va donner naissance à la notion de « raison vitale » : remonter au-delà d'une opposition, d'une contradiction, jusqu'à une *réalité* antérieure qui la résout. Dans *Espagne invertébrée*, le problème se pose sur un plan pratique, historique et social : la dualité majorité-minorité, l'opposition entre la masse et l'élite est une des conditions d'existence — de formation et de développement — de la société, sa

caractéristique fondamentale. L'opposition peut donc et doit redevenir collaboration, organisation ou articulation librement consentie dans l'intérêt commun.

Il n'y a là qu'un cas particulier de la rencontre de l'individu et de la société; or, cette rencontre présente un aspect général, sur lequel Ortega se penche aussi. Le thème du « particularisme » comme celui de la « minorité choisie » reposent sur le fait que la société est le lieu où les valeurs que les hommes découvrent, et ces hommes eux-mêmes, peuvent se perfectionner. La société est le seul terrain d'essai dans lequel les idées puissent se mesurer à l'obstacle, s'affiner, s'approfondir, et surtout se concrétiser dans des réalisations valables pour plusieurs ou pour tous. Face à la société — et aux projets vitaux qui la caractérisent — l'individu doit choisir entre deux solutions : ou bien il acceptera ces projets; après s'être appliqué à les connaître et à les comprendre, il proposera des modifications, des améliorations, des changements, mieux encore, il participera à une recherche commune; ou bien il ne s'occupera ni de connaître, ni de comprendre, ni d'améliorer l'idéal des « autres », il renoncera à faire connaître le sien, il se condamnera à l'isolement et à l'impuissance. Mais du même coup, il condamnera à l'impuissance la société elle-même, car celle-ci n'a d'existence que dans les individus qui la composent et qui sont les dépositaires des valeurs sociales. Si ces dernières, qui représentent les forces agissantes du groupe humain, demeurent ensevelies dans le cœur de l'homme, elles deviennent des abstractions. La contradiction — qui est absolue si l'on oppose l'individu en tant que tel, isolé et replié sur soi, à la société qui ne veut vivre que par elle-même et pour elle-même, qui veut être but et non moyen — la contradiction disparaît dans cette nouvelle perspective où société et individu sont termes complémentaires. L'homme *n'est pas autre chose que ce qu'il fait*, cette action de lui qui se développe et se réalise dans le monde par l'intermédiaire de la communauté humaine.

« RÉFLEXIONS DE VOYAGE » Il nous reste à dire deux mots de ces attachantes notes de voyage, écrites en juillet 1922, et publiées dans le numéro IV du *Spectateur*, en 1925. Ce texte nous donne quelques précisions sur la position de l'auteur face au dualisme vie-raison. On a parfois accusé Ortega de céder à la tentation de l'« irrationalisme », alors qu'en fait il s'en est toujours gardé. Pour s'en convaincre, il suffit de replacer chaque citation dans son contexte, et de l'éclairer du sens général, non seulement du passage, mais de l'écrit entier.

Ortega montre, par exemple, que l'humain échappe aux lois de

la causalité telles qu'elles se manifestent dans le domaine scientifique. Dans l'ordre vital, il y a bien quelque chose qui ressemble à un rapport de cause à effet, mais la disproportion est telle entre celui-ci et celle-là qu'il vaut mieux employer d'autres termes. La main que lève le général n'est pas véritablement la « cause » qui fait que tout un escadron se lance au triple galop dans la plaine¹. Si l'exemple peut paraître trop simple, la suite est explicite : il ne faut en définitive pas chercher d'autre cause intervenant effectivement dans la vie d'un homme que *cet homme lui-même*. Mais il s'agit de ne pas oublier la richesse de cet homme, qui englobe toutes ses « circonstances ». Ni le général ni ses soldats ne sont des individus abstraits et isolés hors de leur histoire : dans un tel cas, le geste de la main produirait un tout autre effet. Tout le passé du général se résume dans une main qui se lève, et qui est le *signe* qui fait que tout le passé des soldats, en tant qu'il est situé dans la hiérarchie militaire et dans l'habitude de l'obéissance, se résume dans un coup d'éperons.

En plus de cette explication de la causalité « vitale », il faut voir dans ce passage le refus de toute théorie qui verrait l'homme *soumis* à l'extérieur, dépendant des événements ou d'autrui comme le ballon dépend des joueurs. L'homme se libère du hasard ou de la fatalité en *assumant* tout ce qui l'entoure ; il s'enrichit de sa circonstance en acceptant de *tenir compte* d'elle. L'homme est caractérisé par son inscription dans l'histoire, et « l'histoire est autonome, elle se produit elle-même ».

Reprenant l'affirmation déjà rencontrée du caractère essentiellement actif de la vie — processus qui va du dedans vers le dehors — Ortega en découvre une nouvelle face. L'homme ne se définit pas seulement par le fait qu'il agit, qu'il *doit* agir ; il est aussi caractérisé par *ce qu'il fait*. Et l'ensemble de ses actions particulières s'organise autour de la notion de *choix*, puisqu'une action, pour être ce qu'elle est, doit renoncer à être autre chose. « Peu de choses nous éclairent plus sur la réalité d'un peuple que le paysage qu'il accepte. »

Enfin, ces divers choix sont l'expression d'un autre, plus fondamental, celui du « projet vital ». Le projet vital, c'est « le » choix par excellence, celui dont l'absence représente automatiquement le choix du contraire, de la non-existence, de la non-humanité. Il est d'ailleurs fréquent que cette prise de position de la profonde sensibilité ne soit pas absolument consciente, en ce sens qu'elle reste souvent inexprimable, « ineffable ». Seule une sérieuse réflexion, un examen de conscience laborieux permettent de jeter une lumière sur ces couches intimes de la personnalité, qui *doivent* se réfugier loin de

¹ O. C., II/372.

la vie artificielle qu'est l'existence quotidienne, pour échapper à la sclérose. Dans la périphérie de l'individu, elles risqueraient de s'ankyloser, de devenir habitudes, de s'aliéner. Mais au cœur de l'homme, elles restent vivantes, agissantes comme de véritables « exigences organiques ».

1923 La collaboration entre la vie et la raison n'est possible et fructueuse que parce qu'elles sont irréductibles l'une à l'autre; mais cette irréductibilité est partiellement compensée par le fait que le réel — sur le plan de l'être, de la vérité ou de la valeur — participe de la vie comme de la raison. Le concret n'est transparent qu'à la raison vitale.

L'analyse générale de la conscience et de l'activité de connaissance, de même que l'aspect plus concret de ce problème qui se révèle dans la notion de perspective, mettent en relief une certaine irréductibilité fondamentale entre la vie et la raison. Qu'on la considère en elle-même, ou en tant qu'élément constitutif de la perspective, la vie se caractérise par le fait qu'elle ne peut pas devenir objet. Il en résulte que l'aspiration de la vie à la clarté ne pourra jamais être pleinement satisfaite, du moins dans les structures du monde telles que nous les connaissons. Seule une vie terminée, c'est-à-dire détachée de l'acte dans lequel chacun de ses moments s'est réalisé, peut s'organiser en une totalité objective. Mais peut-on encore parler d'une vie? C'est une vie qui a été, donc qui n'est plus autre chose que son image.

Cette situation ne représente pourtant pas une impasse définitive. Il faut tout d'abord remarquer qu'il y a dans ce déchirement une condition nécessaire à l'existence de la conscience. L'humain est la vie qui aspire à la clarté; cette aspiration se détruirait en se satisfaisant, et nous avons vu combien l'insatisfaction était fondamentale dans l'homme. C'est elle en définitive qui assure notre liberté : dans un monde où nous n'aurions plus rien à désirer, nous ne serions libres que théoriquement, ou abstraitement. D'autre part, mon individualité repose elle aussi sur l'opacité partielle de la vie à la raison : non seulement parce qu'ainsi j'évite à mon intimité le danger d'être violée par un observateur extérieur, mais surtout parce que cette opacité rend mon expérience incommunicable, donc irremplaçable et indispensable. Je suis seul à détenir le fragment de réel que ma perspective me révèle, et sans lequel ce réel lui-même ne serait pas ce qu'il est.

D'où s'ensuit une autre constatation, dont l'importance ne nous échappe pas : cette nécessité d'une séparation entre la vie et la raison me fournit le moyen technique de dépasser mes contradictions internes.

Ceci présente deux aspects totalement différents. Premièrement, la connaissance de ce phénomène calme mon angoisse en la faisant passer du stade d'interrogation passive à celui de problème pratique. Dans un exemple proposé plus haut, la contradiction naissait du conflit entre un désir (que la justice règne dans le monde) et une connaissance de fait (la justice ne règne pas). Les réflexions précédentes m'amènent à poser que si la justice absolue était réalisée, notre présence au monde n'aurait plus de signification : le bien serait réalisé indépendamment de notre volonté, laquelle perdrait toute valeur. Ce n'est donc pas contre l'existence in abstracto de l'injustice que je dois m'élever, mais contre sa manifestation pratique : je peux et je dois lutter contre l'injustice que je rencontre, selon tous les moyens dont je dispose. L'angoisse se résout en devoir et en action. Deuxièmement, le phénomène lui-même m'oblige à recourir à une méthode dans laquelle vie et raison collaborent, par l'échec de tout essai de solution dans l'une seule de ces voies. C'est parce que la raison seule ne pourra jamais calmer mon angoisse, quelle que soit la valeur théorique de sa construction et de ses arguments, que je devrai doubler ma recherche théorique d'une action pratique. Il est bon que l'angoisse, en tant que phénomène vécu, résiste à la raison, pour continuer de fonctionner comme ressort de mon désir, de mon besoin de résoudre la contradiction que j'ai découverte. Si l'angoisse que je ressens au contact de l'injustice est réelle, je ne la calmerai jamais par un raisonnement du type de : « De toute façon je ne pourrai jamais faire disparaître totalement l'injustice ». Même théoriquement convaincu de l'inutilité de mes efforts, je ne pourrai pas résister à mon besoin vécu de lutter contre l'injustice. Malgré ma raison, je dépasserai ma contradiction interne par une action pratique. Mais d'autre part, ma raison ne se laissera pas tromper par un simulacre d'action pratique, et elle luttera contre la satisfaction que je pourrais ressentir d'avoir « fait une bonne action », et contre ma tentation de me croire libéré de toute action future, tant que les autres n'ont pas fait autant que moi. Par son caractère vécu, l'angoisse résiste à la raison ; mais par son aspiration à la clarté, la vie triomphe de la « bonne conscience ».

Il s'agit là de réactions relativement indépendantes de ma volonté. Le procédé technique qui leur correspond est la méfiance à l'égard de la raison seule et de la spontanéité seule, et le recours à la valeur complémentaire dans chaque résolution de conflit intérieur.

La collaboration de la vie et de la raison dans la résolution des contradictions prouve bien que l'irréductibilité entre les deux données n'est pas de caractère uniquement négatif. L'irréductibilité est surtout le fait que chacune des deux notions garde son caractère spécifique, donc qu'aucune d'elles ne peut prétendre remplacer l'autre, se substituer

à elle ou l'absorber. La nécessité d'une collaboration entre elles, et de leur coexistence, n'en est que plus manifeste.

Cette coexistence est donnée dans le fait humain, nous l'avons déjà vu. Elle se présente encore dans la notion de choix qui caractérise l'homme, obligé à décider perpétuellement ce qu'il va être dans l'instant suivant. Ce choix devra satisfaire à la fois aux exigences de la vérité, une et objective, et de la spontanéité multiple ; il devra être valable en lui-même, rationnellement, mais il ne le sera que s'il satisfait à la nécessité intime et subjective. Dans l'acte qui le caractérise, dans ce choix que ni l'animal ni la chose (ni l'ange) n'ont à faire, l'homme doit répondre à une double nécessité, rationnelle et vitale.

Ce choix existe, et est possible, parce que l'homme possède une faculté capable de résoudre les problèmes autrement que par le jeu mécanique des lois naturelles : nous l'avons appelée la pensée, et nous avons posé qu'elle était aussi une différence entre la vie humaine et l'être de la pierre ou de la machine. Or, la pensée se définit par les mêmes exigences que le choix vital, nous l'avons déjà signalé : elle est réponse à une question née dans la conscience individuelle, et elle ne sera réelle que si elle se révèle utile par rapport à cette question ; mais elle intervient lorsque l'attitude spontanée s'avère insuffisante, c'est-à-dire qu'elle doit dépasser cette dernière, en atteignant une validité plus universelle, en étant théoriquement utile. Utilité subjective et validité objective, telles sont les deux conditions de la pensée. Ce que nous avons appelé attitude spontanée est en fait la réaction « instinctive », ou mécanique, à une excitation extérieure. Mais dès que la spontanéité prend conscience d'elle-même et du problème qui lui est posé, elle n'est plus pure spontanéité, elle est déjà pensée, au sens large du terme. C'est pourquoi on peut dire que tout élan volontaire de la spontanéité se dirige vers un dépassement d'elle-même, est une démarche vers une certaine universalité, donc vers l'objectivité. Il n'y a aucun acte de conscience qui n'englobe à la fois la subjectivité et l'objectivité. Il n'y a pas de véritable pensée, ni de véritable volonté, sans coexistence de la vie et de la raison ; toute pensée est pensée de quelqu'un (vie), mais elle est aussi pensée de quelque chose (raison). D'où l'impératif — non seulement moral mais relatif à la connaissance — selon lequel la vie doit être rationnelle et la raison doit être vitale. On pourra même dire que la vie n'est telle que si elle inclut la raison, c'est-à-dire que le phénomène vie dans son ensemble est la synthèse qui englobe ce qui est « seulement vie spontanée » et ce qui est « seulement raison ». De même que la vraie raison, la raison totale, englobe elle aussi les deux notions. Mais la tradition, basée sur l'esprit d'analyse, a donné au terme vie et au terme raison le sens

restreint qui exclut l'autre, c'est pourquoi il faudra créer une expression nouvelle, la raison vitale.

Mais ce n'est pas l'humain seul qui réalise l'union du subjectif et de l'objectif. Le donné lui-même est l'ensemble des perceptions, ou des perspectives, mais organisé et enrichi ; il est spontané et rationnel. Il en va de même si l'on passe du plan de la perception à celui de la connaissance. La vérité n'est pas la somme brute des vérités individuelles révélées dans chaque contact de l'intellect avec ce qui l'entoure ; elle suppose l'expérience vécue, mais elle n'est vérité que dans le dépassement de cette expérience vers sa signification.

Sur le plan de la valeur enfin, le phénomène est plus caractéristique encore. Le bien ne se révèle que dans l'élan subjectif d'une conscience vers lui. Mais il n'a de signification que s'il est qualité de l'objet, indépendante de cet élan. J'aime ce qui est meilleur, et je l'aime parce qu'il est meilleur indépendamment de mon amour, sans quoi je n'aimerais rien, ou moi-même.

Le réel, envisagé comme l'ensemble du donné, en tant qu'il a une signification et qu'il s'organise selon une échelle des valeurs, concilie le subjectif et l'objectif, participe de la vie et de la raison. Le réel, par sa constitution même, ne peut être atteint que par la raison vitale telle qu'elle est définie plus haut. Condition de la vie et condition de l'existence de la raison, le réel concret est aussi condition de leur union.

REMARQUES GÉNÉRALES L'année 1923 n'est pas seulement importante par les écrits publiés à cette date ; et si notre choix n'avait pas d'autre raison, on pourrait lui opposer d'autres années tout aussi fertiles. Il ne faudrait toutefois pas négliger l'importance des textes que nous allons étudier, qu'il s'agisse de l'« Introduction à une théorie des valeurs », ou du *Thème de Notre Temps*, dans lequel l'apparition de la « raison vitale » donne à la méthode que nous avons vue se former la solidité dont elle manquait.

Notre choix est dicté par un fait dont l'intérêt nous semble capital. Au mois de juillet 1923 sort le premier numéro de la *Revue d'Occident*, publication mensuelle dirigée par Ortega. Mais la revue est en même temps maison d'édition, et comme telle elle va s'employer à répandre en Espagne la culture européenne. Il semble bien qu'Ortega se soit rendu compte que l'entreprise qu'il voulait mener à bien n'était possible qu'avec le concours d'une élite cultivée. Cette élite qu'il avait appelée en 1914, et qui ne l'avait pas suivi, peut-être n'existe-t-elle que socialement, et non culturellement. Les récentes attaques contre la bourgeoisie « qui ne sait pas penser » nous le laissent supposer. Le problème le plus urgent est donc de former une « élite culturelle », à quelque classe sociale qu'elle

appartienne, une élite qui, lorsqu'elle existera réellement, essaiera de remplir la fonction de la « minorité active » que réclame l'Espagne « invertébrée ».

Et puis, tout espoir de rénovation politique disparaît à la fin de cette même année 1923, par l'ouverture de la dictature du « capitaine général » Miguel Primo de Rivera, le « Directoire », qui durera jusqu'en 1930. Le « pronunciamiento » part de Barcelone, s'étend rapidement à de nombreuses garnisons; le roi, comme l'avait prévu Primo de Rivera, refuse de mettre hors la loi ce dernier, accepte la démission du gouvernement, puis autorise la formation du Directoire militaire. Le programme, dont la parenté avec celui du fascisme italien est évidente, se présente ainsi : « épurer la politique pour la rendre honnête; appliquer les lois; mettre fin au gaspillage et protéger le travail; établir les responsabilités dans l'affaire du Maroc; réprimer le communisme et le syndicalisme, promulguer une législation humaine pour les travailleurs et une législation régionaliste, sans menacer l'unité nationale »¹.

Ce projet se réalisera par l'intermédiaire d'un parti unique, l'Union patriotique, par l'institution de syndicats officiels, et grâce à un contrôle étroit de la presse et de l'enseignement. Par l'exil d'Unamuno — qui avait protesté contre une révocation arbitraire — par la promulgation du Statut universitaire, favorable aux universités des Ordres, par la fermeture provisoire de l'Université centrale — mesure sans effet puisque « les meilleurs professeurs, Ortega y Gasset, Fernando de los Rios, reprennent leurs cours dans une Université libre où vient une foule enthousiaste » — Primo de Rivera se met à dos les milieux universitaires, qui resteront par la suite le centre de l'opposition au régime. Dans le domaine de l'instruction primaire et secondaire, le dictateur impose une ligne ultra-nationaliste et ultra-catholique. Bruguera cite l'exemple du manuel unique d'histoire, qui consacre une page à la Révolution française et plus de cent à la contre-réforme².

Par suite du contrôle de la presse que nous avons signalé, il ne faut pas nous attendre à trouver dans les écrits d'Ortega un écho direct des problèmes soulevés par la dictature. L'exil aurait signifié l'impuissance, et Ortega veut faire quelque chose. Contentons-nous d'opposer au programme de Primo de Rivera cité plus haut celui de la *Revue d'Occident*, tel qu'il est exposé dans le premier numéro : « Les intentions de la *Revue d'Occident* sont assez simples. Il existe

¹ Bruguera, *op. cit.*, p. 370.

² Voir sur ce problème : *Espagne* (« Petite Planète »), p. 90, et Bruguera, *op. cit.*, p. 382-383.

en Espagne et en Amérique latine un nombre de plus en plus grand de personnes qui prennent plaisir à contempler, avec goût et dans le calme, les idées et les créations de l'art. De même, elles aiment recevoir de temps en temps des nouvelles claires et profondes sur ce que l'on ressent, ce que l'on fait, ce dont on souffre dans le monde : ni la relation inerte des faits, ni l'interprétation superficielle et passionnée que les journaux leur en offrent ne satisfont leur désir. Cette curiosité qui s'adresse à la pensée comme à la poésie, aux événements publics comme aux secrètes évolutions des nations, est la plus naturelle et la plus organique, malgré son aspect de dispersion et d'indiscipline. Cette curiosité n'est ni exclusivement esthétique, ni spécialement scientifique ou politique. Elle est la curiosité vitale que l'individu à l'esprit vif ressent à l'égard de la vaste fermentation de la vie qui l'entoure; elle représente le désir de vivre face à face avec la profonde réalité contemporaine.

» Ce violent désir de connaître *le chemin par où va le monde* prend de nos jours un caractère plus urgent, car on voit surgir partout les symptômes d'une profonde transformation des idées, des sentiments, des façons d'être, des institutions. Bien des gens commencent à ressentir une impression pénible, comme si leur existence était envahie par le chaos. Et pourtant, un peu de clarté, un peu d'ordre, et une certaine hiérarchie dans l'information leur révéleraient rapidement le plan de la nouvelle architecture selon laquelle la vie occidentale est en train de se reconstruire.

» La *Revue d'Occident* aimerait se mettre au service de cet état d'esprit caractéristique de notre époque. C'est pourquoi son répertoire n'est ni purement littéraire, ni strictement scientifique. Tournant le dos à toute politique, car la politique n'aspire jamais à comprendre les choses, cette revue essaiera de présenter à ses lecteurs le panorama essentiel de la vie européenne et américaine. (...) Notre revue réservera son attention aux thèmes qui sont réellement importants, et s'efforcera de les traiter avec l'ampleur et la rigueur nécessaires à leur féconde assimilation. »

Dans le sens du cosmopolitisme d'aujourd'hui, qui loin de supposer l'abandon des génies et des destins ethniques, en exige la reconnaissance et la confrontation, « nous nous occuperons des problèmes de l'Espagne; mais en même temps, nous attacherons à ces pages la collaboration de tous les hommes d'Occident dont le verbe exemplaire représente une pulsation intéressante de l'âme contemporaine.

» Nous espérons que peu à peu, chaque numéro corrigeant les défauts du précédent, cette revue deviendra le lieu tranquille et vrai où se retrouveront tous les esprits décidés à voir clair.

» De la clarté, de la clarté ! C'est ce que demandent avant tout les temps qui viennent. Le vieux visage de l'existence est en train de se détruire de façon vertigineuse, et le présent adopte un contenu et un aspect nouveaux. Il y a, dans l'air occidental, de diffuses émotions de voyage : la joie de partir, la crainte de la pérépétie, l'illusion d'arriver et la peur de se perdre. »¹

« LE THÈME DE NOTRE TEMPS » Paru en 1923, ce livre représente la rédaction « un peu amplifiée »

de la leçon inaugurale d'Ortega pour l'année universitaire 1921-1922, complétée par une série d'« appendices ». Il est l'aboutissement des textes des années précédentes, en ce sens qu'il se consacre à la réduction des contradictions que nous avons déjà rencontrées, dans une synthèse plus vaste. Il s'agit de « sauver l'homme » que nous avons vu écartelé entre deux pôles contraires, dont chacun est insuffisant mais indispensable. Il s'agit de voir que ce déchirement n'est ni un bien ni un mal, mais simplement une condition de l'existence de l'humain. Mais il ne suffit pas de comprendre « qu'il ne peut pas en être autrement » ; il faut aussi et surtout tirer de cette situation ce qu'elle a de positif, c'est-à-dire permettre à l'homme de dépasser pratiquement la contradiction qu'il découvre en lui — lui donner les moyens techniques d'assumer sa nature, son humanité.

La dernière antithèse que nous avons rencontrée est aussi celle dont part Ortega : celle qui oppose l'individu à la masse. Quelque sensible qu'il soit aux problèmes sociaux, Ortega n'a jamais professé, ni même admis cet « égalitarisme » mis à la mode par le siècle passé. L'égalité est une question de droit et non pas de fait. Nous déclarons, nous voulons que tous les hommes soient égaux. Et nous pouvons obtenir cette égalité dans certains domaines — juridique, politique — ou sous certains aspects. Mais ce ne sera jamais qu'une égalité en droits. Car la nature crée des hommes inégaux en capacités, des personnalités plus ou moins marquées, des individus dont la puissance intellectuelle ou physique varie énormément. Et l'histoire des peuples est en fait celle de l'influence que certaines personnalités « supérieures » ont eue sur les masses anonymes. Ce ne sont donc ni les masses seules, ni les « grands hommes » seuls (qu'ils soient politiciens, militaires, artistes ou « saints ») qui font l'histoire, mais bien l'un et l'autre élément, l'un par l'autre. L'histoire en tant que telle apparaît donc comme le lieu de la réconciliation entre l'homme et « les hommes ». Cette thèse,

¹ *Revue d'Occident*, N° 1, juillet 1923.

qui reprend les conclusions d'*Espagne invertébrée*, se concrétise à l'aide d'une notion que nous avons déjà rencontrée. Au lieu de voir dans l'histoire une donnée générale, observons qu'elle se présente sous la forme de *générations* successives. Or, la génération n'est pas l'ensemble statique des gens ayant à peu près le même âge; elle est bien plutôt un « compromis dynamique » entre la masse et l'individu. Par rapport à l'histoire, comme par rapport à l'ensemble de l'humanité à un moment donné, la génération représente un degré d'individualisation non négligeable. Dans chaque société, six générations coexistent (de quinze ans chacune), et se distinguent les unes des autres par les points de vue souvent radicalement opposés qu'elles ont sur la vie. Ces points de vue engendrent l'« attitude vitale » qui représente la vocation propre, la « vocation historique » de chaque génération. Mais cette « vocation », c'est en même temps le point d'insertion de l'activité ou de l'influence individuelle dans l'histoire.

Or, cette génération insérée dans le développement historique et cherchant à y trouver et à y réaliser sa vocation, forme à son tour le centre d'une opposition. Elle se trouve prise entre son passé et son avenir, le passé s'incarnant dans le monde en tant qu'il est fait, le futur étant au contraire le monde en tant qu'il est à faire. Il y a un passé qu'il s'agit de connaître, de comprendre, puis d'accepter ou de refuser, de transformer, d'adapter, en un mot d'assumer, positivement ou négativement. Il y a d'autre part un futur qu'il s'agit de créer — si l'on ne veut pas qu'il se crée contre soi — selon ce que l'on est, en laissant « couler sa propre spontanéité ». Cette « mission historique » — qui représente la manifestation concrète de cette double obligation de chaque génération, envers son passé comme envers son avenir — ne supprime pas l'ambiguïté de la position humaine. Elle incarne simplement ce déchirement de l'homme entre ce qui n'est plus et ce qui doit être, déchirement qui la rend possible et dont la nécessité est ainsi affirmée : la conscience est l'articulation du passé avec l'avenir, c'est-à-dire entre le donné — qui n'est déjà plus — et les multiples possibilités de ce qui n'est pas encore. Il n'y a de liberté qu'à cette condition.

La dimension temporelle ou historique constitutive de chaque génération va poser à nouveau et éclairer de son caractère concret l'antithèse fondamentale autour de laquelle se débat la pensée ortéguienne, et que nous avons rencontrée sous divers aspects : rationalisme-relativisme, vérité-vitalité, objectivité-subjectivité.

Chaque génération va-t-elle choisir au hasard ce « projet vital » qu'elle est ? La création du futur qui lui est impartie sera-t-elle purement arbitraire, absolue contingence ? Remarquons tout d'abord

que toute vie est régie par des lois : l'arbre ne se développe pas fortuitement, et d'une graine de blé ne naît jamais un chêne. Tout phénomène vital est une suite de faits liés les uns aux autres, ordonnés selon ce qu'il est convenu d'appeler une « loi ». De quel ordre sera donc la nécessité qui régit l'évolution humaine ? Ortega l'appelle *psychologique* ; il veut surtout dire par là qu'elle n'est ni purement physique — comme le voudrait le « matérialisme historique » — ni purement logique — comme le serait l'évolution hégélienne. Il entend aussi qu'elle ne pourrait pas se ramener aux lois de la raison mathématique, dans quelque système que ce soit. Car il s'agit d'une nécessité à part, d'un type unique, mais qui est *coordonnée* par les autres nécessités. Elle réside dans le fait que l'avenir humain (qu'il s'agisse de civilisation, de génération, comme dans le cas qui nous occupe, ou d'individu) est et doit être la prolongation dans le temps de ce qu'il y a d'essentiel dans son passé. C'est ce que l'on pourrait appeler une « réciprocité de perspective » : mon avenir décidera ce qui était essentiel en moi, en même temps que ce qui est essentiel en moi maintenant informera mon avenir. Je dois donc chercher ce qui m'est authentique, pour construire mon avenir à partir de cette donnée. Si je ne le fais pas, ou si je n'arrive pas à découvrir ma propre authenticité, mon avenir — ou plus probablement l'échec de mon avenir — prouvera que ce qu'il y avait d'essentiel en moi, c'était cette incapacité à me trouver moi-même. « Celui qui ne se trouve pas soi-même » et « celui qui ne se cherche pas » sont hélas des types vitaux trop répandus ; ils illustrent l'antithèse que nous avons signalée tout à l'heure : n'ayant pas assumé leur situation historique, ils ont été déchirés, annihilés par l'opposition entre le passé et l'avenir.

Or, cherchant à préciser de quel type est la nécessité qui pousse l'homme vers « son » destin, Ortega en vient à poser qu'elle doit satisfaire à la fois à l'exigence de vérité — c'est-à-dire de vérité une — et à la vitalité, multiple dans sa spontanéité. Nous sommes maintenant au cœur du problème. L'homme, dans son avenir historique concret, est sollicité par deux positions extrêmes, mais que l'analyse révèle insuffisantes tout en leur reconnaissant une part de vérité.

La solution de la vérité une amènerait à la construction d'une philosophie abstraite, qui n'aurait pas d'*efficacité* par rapport à la multiplicité concrète des phénomènes vitaux, c'est-à-dire n'en rendrait pas compte, et ne permettrait pas de s'orienter au milieu d'eux. Mais l'abandon à la spontanéité irrationnelle serait le renoncement à la construction de toute philosophie cohérente ; ce serait accepter que cette multiplicité de la vie n'ait ni signification

ni direction; ce serait accepter l'absurde de notre existence et le considérer comme définitif. C'est devant l'échec de ces deux tentatives qu'Ortega ressent la nécessité d'une conciliation, et en fait l'essentiel de son projet philosophique. Cette nécessité n'est pas ressentie seulement de façon théorique; dans la vie pratique aussi, par rapport aux problèmes qui se posent à chaque instant dans le cadre de la vie individuelle, apparaît l'insuffisance des solutions extrêmes. Et Ortega lance une formule qu'il reprendra par la suite : « Et c'est précisément cela qui ne peut pas être : ni le rationalisme absolu — qui sauve la raison et annule la vie — ni le relativisme, qui sauve la vie en évaporant la raison »¹.

Cette position de chaque génération en face de son avenir, et tentée, pour résoudre cette tâche, par la solution de la vérité ou de la spontanéité irrationnelle, peut s'exprimer en termes plus concrets. En effet, la première des deux solutions a donné naissance à l'édifice de la *culture*. Pour démontrer que le conflit « culture-vie spontanée » oppose plutôt deux aspects d'une même réalité, Ortega se penche sur le problème de la nature de la pensée — puisque la culture est une manifestation de la pensée. Et il remarque que cette pensée présente automatiquement deux faces complémentaires. Elle est « subjective » en ce sens qu'elle répond à une profonde nécessité vitale, spécifiquement humaine : elle est l'arme de l'homme — de l'individu concret — en face du monde et des problèmes de la vie; c'est elle qui permet à l'homme, avant que d'occuper une place d'honneur, de subsister simplement sur la surface de la planète. Elle obéit donc à ce qu'on peut appeler la « loi de l'utilité subjective ». D'autre part, la pensée est « objective » par le fait que son utilité se ramène à son adéquation aux choses. Si elle rend possible la vie de l'homme, c'est parce qu'elle renseigne ce dernier sur les choses et sur leur comportement, sur les caractéristiques des données *extérieures*, sur les lois qui les régissent. La loi de l'utilité subjective appelle donc en complément une « loi objective de la vérité », à laquelle la pensée obéit aussi, par son essence. Les deux pôles de notre contradiction coexistent donc dans le phénomène *pensée*.

Si, au lieu de prendre la pensée dans son ensemble, on en étudie un aspect particulier, par exemple celui de la volonté, on aboutit à un même résultat. La volonté est subjective en tant que manifestation de la plus profonde vitalité, en tant que prolongement du désir dont nous avons vu qu'il était une des « fonctions internes » de la vie psychique. Mais elle est objective parce qu'elle tend, parce qu'elle veut tendre vers ce qui est meilleur; si elle créait

¹ O. C., III/162.

elle-même et pour elle-même seule la valeur de ce vers quoi elle s'efforce, nous serions enveloppés dans le solipsisme. La volonté, ressort de notre activité, serait vouée à l'absurde si dans son élan même elle ne visait à dépasser l'individuel, le subjectif, vers une valeur universelle.

Le premier pas qui nous mènera de la contradiction à sa solution sera donc de poser comme principe cette liaison, que nous observons dans tous les phénomènes de pensée, entre le subjectif et l'objectif, en insistant sur son caractère nécessaire. Il ne peut y avoir ni pensée ni véritable volonté sans le jeu des valeurs subjectives et objectives qui les constituent. Selon une expression aujourd'hui répandue, toute pensée est pensée *de* quelque chose; mais il faut souligner qu'elle est en même temps pensée (venant) *de* quelqu'un. C'est parce que la pensée est ce qui lie un sujet à un objet qu'elle participe nécessairement de la subjectivité comme de l'objectivité. Et d'ailleurs, la pensée rejoint ainsi d'autres phénomènes qui caractérisent l'humain par le fait qu'à la fois ils sont immanents à la conscience et la transcendent. L'opposition entre la culture et la vie apparaît donc comme artificielle, puisque la culture est précisément, en tant que lieu de tous les phénomènes de pensée, celui où se réconcilient l'objectif et le subjectif. Elle est un ensemble de fonctions vitales qui accomplissent des lois objectives. Il est impossible de concevoir une culture sans vie — sinon une culture morte, objet de musée — pour la même raison qu'il est impossible d'imaginer une spiritualité hors de la vie, sans liaison intime avec elle. Cette réflexion sur la culture nous permet ainsi d'éviter une double erreur : celle qui consisterait à situer le spirituel, d'une part, le non-spirituel, d'autre part, hors de la vitalité. Celle-ci les contient l'un et l'autre, et leur confère leur existence réelle.

Mais Ortega ne saurait se contenter des résultats obtenus sur ce plan, qui reste descriptif. La découverte d'un fait pose le problème de sa « raison », de sa signification, et tend à passer sur le plan moral. De la constatation faite tout à l'heure surgit ainsi, comme automatiquement, l'impératif : « il faut que la culture soit vitale — il faut que la vie soit *cultivée* ». C'est dire qu'il peut exister une pseudo-culture ou une fausse vie qui ne correspondraient pas à la description précédente, sans que celle-ci en soit infirmée pour autant. Une culture non vitale correspondrait à une morale qui se contenterait d'être parfaite *sub specie aeternitatis*, de même qu'un homme « non cultivé » ne se soucie que du profit que ses actes peuvent lui apporter, sans s'occuper de leur valeur ni de leur « vérité ». Dans la perspective ortéguienne, la vraie morale est celle qui se préoccupe d'agir sur notre sensibilité ou, pour employer les termes de l'auteur,

d'« exciter notre impétuosité ». De même, l'homme conscient est celui qui cherche à se rattacher à une éthique qui le dépasse, donc culturelle.

En d'autres termes, ce passage au plan moral nous met dans l'obligation de répondre à l'impératif pré-culturel de loyauté à soi-même sans pour autant négliger l'impératif d'objectivité ou de vérité sans lequel il n'y a ni pensée cohérente ni philosophie. Loin de s'opposer à la vérité, la spontanéité s'efforcera de la régénérer. On passera ainsi d'une pseudo-culture, d'une culture toute faite ayant sa fin en elle-même, à une culture « réelle » qui, ayant sa fin en l'homme et en la vie sociale, se justifierait par là même. Cette culture, la seule donc qui mérite ce nom, est, en d'autres termes, celle dans laquelle la « loyauté envers soi-même », la spontanéité subjective, la vitalité cherchent à s'accomplir en se dépassant vers l'objectivité, sans renoncer à rien d'elles-mêmes. Et, si l'on admet la position exposée plus haut, c'est en définitive la seule culture cohérente possible, puisque dans tout élan de spontanéité se trouve inclus le désir d'atteindre une certaine objectivité, gage de validité. Il ne s'agit pas là d'une prise de position révolutionnaire, puisqu'elle ne représente que la prise de conscience et l'explicitation d'un des aspects fondamentaux du fait humain, et que chacun peut observer en soi : une valeur ne m'apparaît vraiment telle que dans l'acte par lequel je tends vers elle ; mais d'autre part, mon élan ne me satisfait que dans la mesure où je le crois *valable*, c'est-à-dire aussi valable pour les autres ¹.

Il ne faudrait pas croire qu'Ortega stigmatise ce hiatus entre la vie et la culture traditionnelle. Sur le plan individuel, la tension entre la spontanéité et la valeur, qui *constitue* le fait humain, est un des ressorts non seulement de la morale, mais de toute forme d'activité. Sur le plan social, Ortega voit dans ce heurt une force de tension aussi, et qui serait l'une des explications du prodigieux dynamisme de la culture occidentale. Notre pensée tout entière n'est pas autre chose qu'un effort pour résoudre cette contradiction.

En effet, Ortega fait remonter à Socrate cette prétention de la raison à remplacer la vie spontanée. S'il n'est pas le premier à avoir raisonné, Socrate est le premier à avoir découvert que « la raison est un nouvel univers, plus parfait et supérieur à celui que nous trouvons spontanément autour de nous ». Or, si la découverte de la raison est l'événement fondamental de notre civilisation, il est

¹ Cf. à ce sujet « Introduction à une théorie des valeurs », que nous allons parcourir, et où Ortega cite Max Scheler, dont la *Revue d'Occident* a traduit *Der Formalismus in der Ethik*.

regrettable — mais cela était prévisible — que l'on ait assisté à un renversement de la situation. Servante de la vie, la raison a voulu s'émanciper — ce qui était partiellement justifiable — mais elle est allée jusqu'à prétendre se substituer à la vie, oubliant qu'elle n'en était qu'une forme ou qu'une fonction. C'est pourquoi il s'agit aujourd'hui de soumettre la raison à la vie — mais en aucun cas de l'exclure ! Notre révolte contre la raison rejoint celle de Don Juan : la rébellion de celui-ci contre la morale ne vise pas toute morale, mais uniquement l'aspect particulier de la morale qui exclut la vitalité, cette morale — ou pseudo-morale — dans laquelle la vie est considérée comme un fait accessoire, accidentel, alors qu'elle devrait être principe, et droit. C'est cette fausse optique, cette opposition factice entre la culture (ou la morale) et la vie, qui crée des attitudes fausses dans certains domaines particuliers ; la séparation de la morale d'avec la sexualité, de la justice d'avec le bon fonctionnement endocrinien sont des erreurs dont les conséquences peuvent être graves.

Observons par ailleurs que cette vitalité qu'il s'agit de réintroduire dans l'échelle des valeurs n'est pas une notion simple, et qu'elle aussi présente, en plus de son aspect éminemment subjectif, une face altruiste. *La vie est le fait cosmique de l'altruisme, et elle n'existe qu'en tant que perpétuelle émigration du Moi vital vers ce qui est autre.* Il faut simplement se garder d'une erreur malheureusement trop fréquente, et qui consiste à s'intéresser avant tout — voire exclusivement — au terme vers lequel la vie se dirige, et non pas à ce mouvement lui-même. Si l'existence de l'autre est indispensable à mon expérience, il ne faut pas oublier que c'est cette expérience qui donne à l'autre sa réalité. Ortega va même jusqu'à dire que ce ne sont pas les valeurs qui donnent un sens à la vie, mais que c'est celle-ci, *admirablement généreuse*, qui s'enthousiasme pour quelque chose d'étranger à elle-même. Le ressort de la valeur serait donc tout d'abord dans l'*élan vital vers le bien*, plutôt que dans une bonté absolue indépendante du sujet. C'est sur cet élan que la réflexion devra se porter, en évitant de se laisser entraîner par le mouvement lui-même vers le but qu'il vise. Et l'ensemble de ces élans, c'est tout simplement la vie — dont nous aurions ainsi une définition dans ce qu'Ortega appelle la « caractère *transitif* de la vitalité ».

D'une part, Ortega cherche donc à ramener la raison sur le plan vital — et dans cette démarche, s'il lui arrive d'attaquer la raison, il s'agit toujours de la raison faussée qui renie son origine vitale. Mais d'autre part, et c'est le point important, il cherche à donner au terme vitalité un sens qui lui permette de ne pas représenter

un des extrêmes de l'opposition, mais la synthèse qui les réconcilie. Ce caractère *transitif* de la vitalité montre bien qu'elle dépasse la spontanéité irrationnelle. Ortega se garde bien d'utiliser le terme de « vitalisme », qui, lui, désigne un système qui refuse la raison pour lui substituer la spontanéité — attitude qu'il condamne et qu'il condamnera plus précisément dans un article de l'année suivante¹.

Mais cette vitalité, qui doit représenter la synthèse du logique et du spontané, n'est encore qu'un terme qui exige d'être explicité. Nous avons passé du caractère transitif de la pensée, puis de la volonté, à celui de la vitalité elle-même. Il nous faut maintenant redescendre à l'esprit dans ce qu'il a de plus concret, dans son fonctionnement. Dans les *Méditations de Don Quichotte* déjà, Ortega avait interprété l'esprit comme un principe sélectif. C'est par le choix qu'il fait entre les multiples sensations qui l'assaillent constamment que l'esprit crée « le monde », c'est-à-dire un monde cohérent et organisé. Il applique donc un principe actif, une structure qui n'est pas donnée toute faite, sur le spontané de la perception. Le premier contact avec le monde a donc déjà l'aspect du dépassement du spontané vers le logique, mais qui cherche, non pas à détruire le spontané, mais, au contraire, à l'enrichir. C'est dans ce sens que le terme de vitalité, en tant que présence active au monde, peut prétendre au caractère de synthèse. Ce n'est pas seulement au niveau de la sensation que le phénomène se présente ainsi. On le retrouve sur le plan de la connaissance : l'esprit opère une sélection parmi toutes les *vérités* qui s'offrent à lui, et construit ainsi l'univers spirituel. Le langage courant emploie le même terme pour désigner l'esprit ou l'intellect d'un individu déterminé, et l'esprit d'une époque, d'une région ou d'une civilisation. Chaque époque aura ainsi « ses vérités » — ce qui ne veut en aucun cas dire qu'elle aura décidé arbitrairement ce qui est vrai et ce qui est faux — qui sont en un sens des vérités éternelles, ou même absolues, mais qui ont été *découvertes* (ou sélectionnées) à un moment donné de l'histoire ; elles ont été *mises en relief* par une certaine époque dont elles représentent l'armature idéologique ; elles ont été *réalités vécues* et opérantes dans le cadre d'une société déterminée.

¹ « Ni vitalisme, ni rationalisme. » Et cette volonté de dépasser l'opposition classique se comprend mieux si l'on songe à l'importance que la pensée scolastique garde en Espagne. La présence d'Ortega à la chaire de métaphysique de l'Université de Madrid est à ce point de vue difficilement explicable. Seul le prestige dont il a joui dès le début de son enseignement lui a permis de résister aux incessantes attaques de la philosophie officielle.

Et ceci nous permet de retrouver, enrichi, le terme de « perspective », chaque époque ayant la sienne, comme chaque individu, et qui représente un aspect réel et irremplaçable du monde. Reprenons le développement au point où nous l'avions laissé : lorsque je parle d'un paysage vu par deux individus, je fais appel implicitement à une sorte de paysage-archétype qui existerait en tant qu'il n'est vu par personne. Mais cette façon de voir présente un caractère artificiel — au sens strict du terme — puisqu'elle ne repose sur aucune observation, même « possible ». En réalité, nous avons affaire à deux paysages, qui ont entre eux « un certain rapport » qu'il s'agira d'établir, mais qui sont d'abord absolument différents. Le monde est ainsi formé d'un ensemble de *perspectives* dont chacune appartient à un sujet concret, qu'il s'agisse d'un individu, d'un groupe ou d'un moment déterminé. « La réalité cosmique est telle qu'elle ne peut être vue autrement que dans une perspective déterminée. *La perspective est l'une des composantes de la réalité.* Loin d'en être la déformation, elle est son organisation. Une réalité qui, vue de n'importe quel endroit, resterait toujours identique, est un concept absurde.¹ » Un « objet » quel qu'il soit, c'est-à-dire sensible ou intellectuel, ne peut pas « être le même » pour deux individus. A l'intérieur de la perspective d'une génération, chaque perspective individuelle ressemblera aux autres, mais s'en distinguera toujours. L'ensemble des perspectives individuelles ne sera pas un chaos, mais s'organisera selon le temps et l'espace, car il est certain qu'il y aura une « distance » infiniment plus grande entre la perspective d'un citoyen de l'Athènes du Ve siècle et celle d'un actuel habitant de New-York, qu'entre celles de deux Parisiens contemporains. Car ce qui différencie deux points de vue, ce ne sont pas tant les données matérielles, et que toi tu regardes le paysage depuis le premier étage, alors que je suis, moi, au rez-de-chaussée ; mais c'est surtout le fait que nos positions culturelles, sociales, historiques diffèrent.

Ainsi, chaque individu, ou si l'on préfère chaque vie est un point de vue sur l'univers. Ce qui importe, c'est que chacun de ces points de vue incarne à son tour une vérité, puisque c'est un système absolu de relations entre une série d'aspects particuliers du monde, et l'ensemble du contexte historique, cela par l'intermédiaire d'une personnalité, d'une conscience. Or, cet intermédiaire, qui assume la liaison entre le particulier sans signification et le général abstrait, entre la spontanéité vivante et le logique universellement valable, mais sans contenu, est indispensable. La vie, ou mieux la vitalité

¹ O. C., III/199.

dans le sens précisé plus haut, n'est donc pas seulement « un organe indispensable à la saisie de la vérité », mais aussi une condition de l'existence même de cette vérité. L'opposition entre la vie et la vérité se trouve maintenant pleinement dépassée : en même temps que la vie s'objective en devenant révélatrice de la vérité, *la vérité acquiert une dimension vitale*. Sans le déroulement, le changement perpétuel et l'inépuisable aventure qui constituent la vie et l'univers, la vérité totale resterait ignorée. L'affirmation de la synthèse est en même temps la réfutation des deux termes de l'opposition dans ce qu'ils ont de restrictif : sans l'aventure de la vie, pas de vérité ; donc, il est absurde de parler de vérité en dehors de la vie — la découverte de la vérité est la fonction de la vie ; ainsi une vie qui voudrait se passer de la vérité se contredirait, se nierait elle-même.

Cherchant une vérité « non localisée, vue depuis *nulle part* », la philosophie se condamne à n'être qu'utopie — selon l'étymologie du mot. Pour devenir réalité, elle doit accepter, revendiquer « la *dimension vitale, historique, perspectiviste* », hors de laquelle il n'y a pas de vérité. Si « la seule perspective fausse est celle qui prétend être unique », cela sera d'autant plus valable pour la pseudo perspective « de Sirius », qui fait de son caractère unique le gage de sa validité.

La raison vitale ortéguienne se trouve ainsi explicitée partiellement avant d'être formulée, et l'auteur peut dire maintenant : *la raison pure doit être remplacée par une raison vitale, à l'intérieur de laquelle la première trouvera sa place et acquerra mobilité et force de transformation*. On évitera ainsi de cristalliser en « monde » statique ce qui est « un horizon tendre et capable de se transformer », un horizon qui n'est pas *moins* que le monde, mais bien plutôt le monde dans sa vraie dimension, le monde réel parce que dans sa dimension vitale. On pourrait dire — Ortega n'emploie pas l'expression — que la perspective est l'« Etre du monde ».

En même temps, la conquête de la vérité affirme sa dimension historique authentique ; elle se manifeste dans « le courant de la vie, qui va de peuple à peuple, de génération à génération, d'individu à individu » vers la possession de plus en plus complète de la réalité. Car il n'y a pas d'autre chemin vers la vérité, parce que, comme le rappelle Ortega, *chaque individu est un point de vue essentiel*. L'individualité, la subjectivité est ainsi rachetée de son péché de « restriction », de « limitation » dont nous étions partis : elle est devenue l'organe de la perception de la vérité. Dieu, à qui seul appartiendrait une vue d'ensemble, une vérité totale, est en somme le symbole — le mot est d'Ortega — de ce courant vital grâce auquel le monde est « imprégné de vie, consacré, c'est-à-dire vu, aimé, haï, supporté, savouré ».

Et l'auteur termine par ces mots : *C'est pourquoi il convient de ne pas frustrer Dieu du sublime besoin qu'il a de nous, et, nous appuyant fermement sur le lieu où nous sommes, avec une profonde fidélité à l'égard de notre nature, de ce que vitalement nous sommes, nous devons bien ouvrir les yeux sur ce qui nous entoure et accepter la tâche que le destin nous propose : le thème de notre temps.*

AUTRES TEXTES DE L'ANNÉE 1923 Nous nous sommes arrêtés
longuement sur le *Thème de notre Temps*, le plus intéressant texte de cette année 1923. Encore n'avons-nous pu donner de sa richesse qu'une image incomplète et bien sèche.

L'un des « appendices » au *Thème de notre Temps* s'intitule « Le sens historique de la théorie d'Einstein » ; on devine les difficultés qu'Ortega rencontre dans cette tentative de rendre accessible une théorie qui est à l'opposé des préoccupations courantes et de l'optique habituelle. La vulgarisation présente des dangers considérables, et nous ne prétendons pas qu'Ortega les ait toujours évités. Quoi qu'il en soit, faire connaître autant que possible les théories d'Einstein relève bien des intentions de la *Revue d'Occident*. On y voit d'une part le souci d'efficacité d'Ortega, son refus de ne s'adresser qu'à l'infime minorité des spécialistes, et d'autre part son désir d'appuyer sa pensée sur les découvertes scientifiques les plus récentes, et de maintenir sa philosophie au rythme de la science et de la technique. Sans qu'il le dise formellement, on sent qu'Ortega veut que sa pensée soit l'équivalent, *mutatis mutandis*, sur le plan philosophique, de celles des plus grands savants dans chacune de leurs disciplines. « La théorie d'Einstein est une merveilleuse justification de la multiplicité harmonique de tous les points de vue. Qu'on étende cette multiplicité aux domaines moral et esthétique, et on aura une nouvelle façon de sentir l'histoire et la vie. »¹ De même que la relativité, dépassant la mécanique newtonienne sans la nier, mais en en montrant l'insuffisance, assure à l'esprit une saisie plus exacte, plus valable du réel, de même la raison vitale conserve la raison pure tout en la dépassant, en en montrant le caractère relatif, et assure à l'homme une compréhension plus juste de la réalité humaine.

Parallèlement aux « appendices », Ortega fait publier par la « Bibliothèque des idées au XX^e siècle » : *La Décadence de l'Occident*, de Spengler, et *Géométries non euclidiennes*, de R. Bonola, livres qu'il préface tous les deux lui-même. On voit donc qu'il ne se

¹ O. C., III/237.

contente pas de vulgarisation, et qu'il pense aussi aux spécialistes. Le choix de ces publications montre que l'intérêt d'Ortega s'oriente vers les problèmes de notre civilisation et de son destin — aspect concret de sa préoccupation — et vers les nouvelles formes de la pensée scientifique qui, accusant la rupture du XX^e siècle avec l'époque « moderne », remettent en question toute la méthodologie scientifique.

Enfin, nous trouvons quelques indications précieuses dans l'« Introduction à une théorie des valeurs », publiée en octobre 1923 dans le numéro IV de la *Revue d'Occident*. Ortega revient sur un thème que nous avons vu esquissé dans les textes des premières années, celui de la pluralité des mondes. Si l'on appelle monde l'« ordination unitaire des objets », une première réflexion nous met en présence de deux mondes cohérents : le monde de l'être — dans lequel les objets sensibles sont organisés selon leurs rapports spatiaux et temporels — et le monde de la valeur (littéralement : du valoir), dont il va être question dans cet article. Ces deux mondes sont partiellement indépendants l'un de l'autre, en ce sens que *ce qui est* peut très bien *ne rien valoir*, alors que certains « objets » (en termes ortéguiens, il s'agit de « mentions », comme nous l'avons vu plus haut) auxquels est attachée une valeur suprême *n'existent* pas, comme par exemple la justice totale. On pourrait être tenté de voir dans l'affirmation de ces deux mondes — et il peut y en avoir d'autres — un simple refus du rationalisme, violemment attaqué dans le « Déclin des Révolutions »¹. Et l'on pourrait s'attendre à voir Ortega tomber dans un subjectivisme de la qualité : le monde de l'être étant distinct de celui de la valeur, celui-ci reposera sur le sujet valorisant. Mais il n'en est rien.

Ortega commence par l'exposition rapide des théories de Meinong et de Ehrenfels, et résume la querelle qui les a opposés. Meinong rattache la valeur au plaisir. La valeur d'une chose peut s'identifier avec le fait qu'elle nous procure du plaisir. Ce point de départ correspond à la réaction première de celui qui s'interroge sur le problème : la valeur représente ce « quelque chose » que notre plaisir ou notre déplaisir ajoute aux choses ; elle est apportée par le sujet à l'objet. Par la suite, Meinong modifiera sa position, tout d'abord en établissant une différence entre la « valeur d'actualité » des choses réelles, et la « valeur de potentialité » des choses irréelles ou que nous ne possédons pas, mais à propos desquelles nous imaginons le plaisir qu'elles pourraient nous procurer. Ehrenfels part du désir, le caractère de désiré ou de désirable s'identifiant

¹ Appendice au *Thème de notre Temps*.

à la valeur. Mais, comme le désir cesse avec la possession, alors que la valeur subsiste, il faut faire une démarche inverse à celle de Meinong, et attribuer la valeur des choses que nous possédons à l'imagination du désir que nous ressentirions si nous en étions privés. Ces deux théories ont de commun le fait qu'elles ne voient pas dans la valeur quelque chose de positif appartenant à l'objet lui-même, mais qu'elles la conçoivent comme une émanation du sujet.

A cette conception s'oppose celle de Brentano — à laquelle Meinong finira d'ailleurs par se rallier — exposée principalement dans *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, que nous citons pour en signaler la traduction par la *Revue d'Occident*. Mais les idées de Brentano ne triompheront que plus tard, sous la forme que leur donneront les disciples du psychologue : Husserl et Marty. Ortega y voit la confirmation de ce qu'il avait dit plus haut : la préoccupation pour les valeurs est une caractéristique du XX^e siècle.

Mais c'est plutôt Max Scheler qu'Ortega oppose à cette première conception de la valeur, ainsi que Husserl, qui le premier a formulé la distinction entre la valeur et la chose, entre la perception des choses et celle des valeurs. Avec Husserl et Scheler, donc, Ortega affirme que « les valeurs sont *quelque chose d'objectif* ». La valeur n'est pas ce qui peut éventuellement être désiré, ni ce qui, empiriquement, est désiré. Il faut être attentif au deuxième sens que peut avoir le mot « désirable » : il peut désigner, en plus de « ce que je désire, ce que je me sens capable de désirer », ce qui est *digne* d'être désiré, ce qui *mérite* d'être aimé. Ce caractère attribué à certains objets confère à la valeur une signification *transcendante* (le mot est employé par Ortega) : le fait que ces objets méritent, exigent notre adhésion ne dépend pas de notre échelle des valeurs, relative et limitée, pas plus d'ailleurs qu'il ne découle simplement des données rationnelles — en ce sens qu'on ne peut pas démontrer logiquement la valeur d'un objet.

« Il n'est pas essentiel aux valeurs d'être le but de mes intérêts et de mes appétits. » On pourrait croire qu'il y a là contradiction avec ce qui a été dit plus haut, que l'homme ne *ressent* une valeur comme telle que dans son élan vers elle (*Le Thème de notre Temps*). Il y a un premier dépassement de cette dualité dans le fait que la valeur est à la fois « objective » et « subjective » : elle est « dans un certain sens, et seulement dans ce sens » subjective, parce qu'elle n'existe que « pour des sujets doués de la faculté d'estimation » (ou de « jugement » — en espagnol : « facultad estimativa »); elle est objective parce qu'elle reste telle, même si l'élan de l'homme vers elle ne se réalise pas, pour des raisons empiriques par exemple.

Lorsque nous désirons une chose bonne, sa valeur passe d'un plan à l'autre, entre dans le plan de l'existence vécue. Mais il ne faut pas en déduire qu'elle n'existait pas auparavant, et que mon désir suffirait à la créer. Ce n'est pas notre désir qui crée la valeur en tant que telle : c'est au contraire cette valeur qui éveille, suscite et justifie notre désir.

Mais ce dépassement n'est pas capital, du moins formulé de cette façon. Une fois écarté le danger du « subjectivisme de la valeur », qui consiste de façon précise en ce que j'attribue au libre arbitre du sujet la création de la valeur, son attribution aux choses, il reste à comprendre le sens de l'« objectivité » de la valeur. L'« objectivisme » consisterait à affirmer l'existence de la valeur *in abstracto*, sous forme d'idéaux existant en soi et pour soi. Le vrai dépassement consistera donc à affirmer simplement que « les valeurs se présentent comme qualités des choses ». C'est le concret qui permet de dépasser l'opposition, précisément grâce à la distinction dont Ortega reconnaît à Husserl la paternité. Si la valeur était un objet, une « chose », affirmer son indépendance à l'égard du sujet serait résoudre l'opposition par l'un des extrêmes. Mais si la valeur est une qualité de l'objet, c'est l'objet lui-même — avec la fonction qu'il remplit dans la pensée ortéguienne — c'est la « chose bonne » qui assure la médiation entre le sujet et la valeur.

Il est évident qu'un sujet d'une telle ampleur ne saurait être traité en quelques lignes, ni même en quelques pages; aussi l'article d'Ortega ne prétend-il pas être autre chose qu'une *introduction*.

1924-1932 Irréductibles l'une à l'autre, la vie et la raison sont pourtant en perpétuelle collaboration. Si l'on désigne du terme de raison vitale leur union dynamique, seule sa mise en œuvre lui donnera une réalité concrète. En tant qu'elle répond aux exigences de la spontanéité et du rationnel, elle représente et permet un dépassement de la contradiction entre la multiplicité du donné et le caractère unique de la vérité. En tant que réponse au problème posé par la rencontre de l'homme avec sa circonstance, elle est principe de dépassement de soi et affirmation du caractère transcendant de cette démarche.

La raison et la vie sont les deux composantes du processus dans lequel l'humain et le donné se réalisent. Toute activité de la conscience, toute manifestation du monde, supposent la participation de la vie et de la raison. Il n'y a donc pas d'abord deux données séparées, la vie d'un côté et la raison de l'autre, que l'on chercherait à unir

artificiellement. Ce qui est donné, c'est l'activité conjointe de la vie et de la raison, l'action qu'elles entreprennent en commun comme celle qu'elles exercent l'une sur l'autre, se perfectionnant réciproquement. La démarche artificielle est celle qu'ont effectuée les théories précédentes en divisant cette totalité et en posant l'existence indépendante de chaque élément.

La raison vitale incarne donc un principe dynamique. Elle ne représente ni système ni méthode, au sens courant de ces termes, c'est-à-dire ensemble de lois statiques ou de solutions théoriques. Elle n'est un système et une méthode qu'en tant qu'ils sont, l'un comme l'autre, en action ; un système qui, démontrant que l'être du monde comme celui de l'homme sont un perpétuel « faire », n'existe lui-même que comme élément d'une action, c'est-à-dire d'un choix effectué par un individu déterminé en vue de sa circonstance, elle aussi unique et irremplaçable ; une méthode active, qui dit ce qu'il faut faire, comment il faut le faire, pourquoi il faut le faire, mais qui dit tout cela dans la mesure seulement où elle le fait elle-même. Si on veut l'envisager en dehors de cette activité concrète, elle n'est plus ni vitale, ni raison ; elle est schéma abstrait, inutile, faux.

La raison vitale signifie en même temps la question qui surgit de toute position de la conscience, et la réponse qui s'y substitue. En tant que question, elle est appel d'une réponse ; en tant que réponse, elle est solution d'une question. La situation de la vie dans le temps écarte toute autre possibilité ; chaque question reçoit immédiatement sa réponse, qui va se modifier et se perfectionner dans le temps, mais toujours dans l'engagement concret ; chaque réponse se transforme immédiatement en une question qui réagit sur elle, et l'oblige à se modifier et à se perfectionner.

Mais la raison vitale ne se détruit pas à chaque instant, comme cela se passerait si elle ne satisfaisait pas aux exigences de la vérité unique. Elle s'enrichit d'elle-même, de chaque manifestation concrète d'elle-même, et forme un tout cohérent qui donne à la succession de ses divers moments une signification et une valeur. Elle est à la fois une et multiple, une dans la totalité de ses multiples réalisations — sans lesquelles elle n'est rien.

Par sa nature même, elle témoigne à l'homme du dépassement des contradictions qu'il découvre en lui, et qui peuvent toutes se ramener au conflit entre l'irrationnel et le rationnel, ou entre le spontané et le logique, ou entre le multiple de l'expérience vécue et l'exigence de vérité à laquelle l'homme est lié. Mais en même temps qu'elle est ce dépassement, de la façon la plus concrète et la plus immédiate, elle en est aussi la possibilité. C'est-à-dire qu'elle sera la réponse — progressivement perfectionnée et atteignant peu à peu sa totalité — à

toute angoisse née d'un conflit de ce genre. Mais c'est dans la mesure où ce conflit se présente réellement qu'elle peut le résoudre, et, le moment venu, utiliser ses expériences passées pour accélérer sa réponse et diminuer les essais.

L'engagement de la raison vitale dans le temps l'oblige à chercher sa justification à l'intérieur de cette donnée. Elle est moyen de passage d'un état du moi et de sa circonstance à un état postérieur, et ainsi indéfiniment. Pour qu'elle ait une signification, il faut que l'état suivant puisse être supérieur au précédent. Il faut donc qu'elle soit exigence de dépassement; que son activité se dirige vers le meilleur, qu'elle se défende d'être simple changement, pour être progression. Mais cette condition interne ne suffit pas. Il faut encore que ce meilleur existe, que tous les états entre lesquels elle va choisir ne soient pas égaux. Si elle est organe de dépassement, cela suppose que ce dépassement se situe sur le plan de la valeur, et qu'un système de référence définit le mouvement qu'elle réalise vers le bien.

La raison vitale ne peut se satisfaire d'une validité, ou d'une valeur qui résulterait de sa perfection logique, de sa propre cohérence ou de sa non-contradiction avec son objet — cette dernière condition étant la plus importante. Son intime liaison avec la vie et son caractère historique l'obligent à situer sa cohérence à l'intérieur d'une cohérence plus vaste, qui lui soit transcendante.

REMARQUES GÉNÉRALES Dans les textes de cette période de transition, nous verrons Ortega revenir sur les thèmes principaux de l'année 1923, chercher à en préciser la formulation, et surtout les essayer dans divers domaines. C'est dans cette optique qu'il faut interpréter la variété des sujets traités. Il est certain que ce refus des extrêmes, que nous avons trouvé dans les écrits précédents, n'est pas sans présenter de grandes difficultés, d'autant plus qu'Ortega veut éviter à tout prix de rester dans le vague — et surtout dans le vide, loin des problèmes réels que la vie courante pose à chacun. Si l'auteur est préoccupé, comme nous l'avons vu, par les besoins de l'Espagne d'alors, il ne lui est pas pour autant facile de savoir exactement quels sont ces besoins, et comment on peut y répondre. De façon générale, il pense que son pays a besoin d'apprendre à penser, c'est-à-dire de se rendre maître d'une technique ou d'une méthode de réflexion. Il faudra donc exposer cette méthode et la montrer à l'œuvre, en faire voir le fonctionnement et les résultats. Mais chacun n'a pas le temps, ni les capacités intellectuelles nécessaires, ni la volonté de reconstruire, à partir d'une méthode qu'on lui propose, une conception cohérente du monde. Il pourra résoudre ses problèmes quotidiens,

comprendre mieux les phénomènes qui se passent en lui et autour de lui. Mais la construction philosophique, l'élaboration d'un système n'est pas son affaire : un tel travail suppose une somme de connaissances que seuls quelques individus possèdent. En plus de son rôle didactique — enseigner une méthode et son maniement — le philosophe aura donc une mission d'information. Il fera connaître à ses concitoyens les aspects principaux de la pensée universelle, en même temps qu'il leur proposera *sa* solution aux problèmes éternels que se pose la conscience. Ne pas prendre parti entre les diverses théories, c'est laisser le profane seul devant un choix qu'il n'est pas préparé à faire. Comment une personne de culture moyenne va-t-elle choisir entre la phénoménologie et la philosophie thomiste officielle ? On peut donc bien parler d'une obligation faite au philosophe d'exposer son propre système — qu'il coïncide ou non avec la position d'une école ou d'un autre penseur. L'« objectivité », dans ce cas, serait un aveu d'impuissance et laisserait au hasard le soin d'orienter la vie spirituelle d'un pays. C'est pourquoi on ne saurait reprocher à Ortega d'avoir — comme nous le préciserons dans notre conclusion — formé une « Espagne ortéguienne ».

SITUATION HISTORIQUE L'époque que nous abordons correspond, politiquement, à la lente décadence de la dictature de Primo de Rivera — dont la chute entraînera rapidement celle de la monarchie — et aux premiers pas de la république. Le dictateur s'est d'abord attiré une assez grande popularité par les victoires de l'armée du Maroc et par l'écrasement de la résistance indigène en 1926 — avec l'aide des troupes françaises, ce qui n'a pas plu à tout le monde. Mais, par une suite de maladresses, il s'est peu à peu privé de tous ses soutiens : le monopole des téléphones au profit des capitaux américains lui a valu l'hostilité des capitalistes nationaux ; la nationalisation des pétroles a fait se dresser contre lui le capital étranger ; son conflit avec l'artillerie lui mit à dos l'élément le plus entreprenant de l'armée ; son attitude dans le domaine de l'enseignement a suscité ou réveillé l'opposition intellectuelle ; la réalisation quasi insignifiante des travaux d'utilité publique prévus a dissipé la confiance du peuple que les victoires militaires avaient impressionné ; enfin, le désastre financier de 1929 lui fait perdre ses derniers amis, et Alphonse XIII lui-même l'abandonne. En janvier 1930, Primo de Rivera démissionne.

La période trouble qui sépare cette date des élections d'avril 1931 est marquée surtout par l'organisation des masses ouvrières. Les républicains et les socialistes établissent un plan commun, connu sous le nom de Pacte révolutionnaire de Saint-Sébastien. L'UMRA,

Union militaire républicaine antifasciste, fait une propagande active dans l'armée, et bientôt l'infanterie se déclare du côté des républicains. Des organisations ouvrières, seule l'UGT avait survécu à la dictature. La CNT se réorganise sous la direction de la FAI (Fédération anarchiste ibérique), tandis que le Parti communiste réapparaît, mais sans prendre beaucoup d'ampleur. En décembre, une grève générale est proclamée, mais n'arrive pas à prendre forme à Madrid; dans d'autres villes, elle réussit pendant vingt-quatre heures. La répression coûte à l'UGT seize morts et plus de mille emprisonnés.

Devant les réactions suscitées par les élections d'avril 1931, Alphonse XIII renonce, faute de moyens, à « réprimer » le mouvement. Pour l'ensemble du territoire, le nombre de voix monarchiques était sensiblement supérieur à celui des voix républicaines. Mais les résultats des grandes agglomérations, connus plus rapidement, font croire à un triomphe des forces démocratiques. La population des grandes villes célèbre sa victoire avec d'extraordinaires manifestations d'enthousiasme; les Barcelonais proclament la « République catalane », dans le cadre d'une Fédération espagnole; le général Sanjurjo, responsable de l'ordre dans la région madrilène, fait comprendre au roi que seule une abdication immédiate peut empêcher la révolution. Alphonse XIII quitte le pays sans être inquiété, au moment où la République est proclamée. En juillet de la même année, une assemblée constituante (Cortès) est élue, dans laquelle seuls comptent les socialistes, avec 116 sièges, et les républicains, avec 191 sièges. Les républicains sont divisés en sept partis, parmi lesquels un « Groupement au service de la République », dont Ortega est député. Mais le philosophe ne se représentera pas aux élections suivantes, en 1933.

QUATRE ARTICLES Dans le numéro V du *Spectateur*, sous le titre de « Vitalité, âme, esprit », Ortega expose ses conceptions psychologiques. Il ne se prétend pas spécialiste; il n'a pas toute la formation scientifique correspondante. Il fait simplement part de quelques « réflexions de base » sur la constitution et le fonctionnement de la personnalité. Si Ortega n'est pas psychologue au sens technique du terme, cela ne l'empêche pas de s'intéresser activement à la question, comme en témoigne la parution, à la *Revue d'Occident*, d'une traduction de la *Psychologie* de Brentano, en 1926. Cet intérêt s'explique par le fait que le système que nous avons vu se dessiner suppose comme complément une théorie psychologique, et parce que, de façon plus générale, cette science collabore de plus en plus étroitement avec la philosophie.

Après avoir rappelé que l'un des thèmes de notre époque est de refuser la dilemme âme ou corps, et de chercher la notion qui en donnera l'exacte synthèse, Ortega divise notre « psyché » en trois zones : la *vitalité* représente celle qui est intimement liée au corps ; fondement et racine de notre personnalité, cette région est d'une part, par son contact avec le corps et avec la vision interne du corps, le cadre dans lequel se jouent tous nos rapports avec le monde, et qui seul les rend possibles ; d'autre part, elle représente le grand « trésor occulte d'énergie vivante », le fonds d'où surgissent tous nos actes, la réserve — en un certain sens obscure et latente — de notre activité. L'*esprit* est la zone opposée, constituée par l'ensemble des « actes intimes dont chacun se sent véritablement l'auteur et le protagoniste » ; c'est, si l'on veut, l'ensemble ou la succession des contacts immédiats et instantanés entre le « je » (plutôt que le « moi ») spirituel et tout ce qui est « pensé », — au sens large du terme, et que nous avons vu plus haut. Entre deux, se situe l'*âme*, domaine des sentiments, des émotions, des désirs ; par opposition à l'esprit, c'est une zone fluide, se manifestant sous forme d'atmosphère — mais d'atmosphère qui se développe dans le temps.

L'auteur montre ensuite que ces trois « je » sont à la fois liés entre eux et articulés les uns aux autres, mais toujours distincts. Ce qui les différencie surtout, c'est leurs rapports avec le non-moi. L'esprit, le « je » spirituel est en communion intime avec l'esprit « pur », avec la raison non individualisée, avec l'universel avec lequel il cherche toujours, par sa nature, à s'identifier. La vitalité, d'autre part, met l'homme en contact avec l'histoire et avec le monde par l'intermédiaire de l'hérédité, ou de l'espèce, et en même temps par le fait qu'elle participe au grand « torrent cosmique », à ce qu'on pourrait appeler l'« acte pur », par opposition à l'esprit pur du « je » spirituel. Par contre, le « je » de l'âme est le refuge de la personnalité ; il reste sans véritable communion directe avec l'extérieur — communication qui n'a lieu que par l'intermédiaire des autres « je ». Il représente le point de vue particulier de chacun sur le monde, point de vue nécessairement excentrique par rapport au monde, non seulement à cause de la constitution tripartite de l'âme, mais surtout en raison de la notion même de personnalité telle qu'elle se présente chez Ortega. Cette « individualité » exclut toute interprétation de l'homme comme centre et seul centre de l'univers — car la personnalité, même prise dans un sens général, s'oppose à d'autres personnalités « identiques », ni ces dernières, ni la précédente ne pouvant être au « centre » de l'univers.

Le sens particulier donné au terme de « vitalité » ne doit pas nous entraîner dans des considérations trop subtiles. Il s'agit de

l'emploi technique du terme dans le cadre d'une esquisse psychologique. Contentons-nous de remarquer que, même dans ce cas précis, la « vitalité » garde l'aspect « transitif » que nous lui avons vu plus haut, et assume, en tant que ressort profond de nos actes — y compris les actes d'intellection du « je » spirituel — l'accord entre le logique et le spontané, comme entre le logique et le concret.

L'intention du texte est plutôt de montrer l'intérêt de cette double liaison de l'homme avec l'extérieur — par l'esprit et par ce qu'Ortega appelle aussi « l'âme corporelle » — compensée par la personnalité absolue de l'âme. Selon que prédomine l'une des trois zones, l'individu sera soit dépersonnalisé vers l'un ou l'autre des pôles de l'univers, soit renforcé, mais en même temps renfermé dans son individualité. Le jeu harmonieux de l'homme dans l'univers, comme seule commune mesure des valeurs spirituelles et des valeurs matérielles, n'est donc pas nécessairement donné à chacun; il y a un équilibre qu'il faut acquérir et conserver — et qu'il faut peut-être acquérir en passant par les trois stades incomplets, par les trois « positions radicales » qu'il s'agit de dépasser. Mais Ortega ne touche pas cette question.

* * *

Plus explicite est l'article paru dans la *Revue d'Occident*, en 1924 aussi, et intitulé « Ni vitalisme ni rationalisme ». Ortega cite plusieurs définitions du terme « vitalisme », dont l'une correspond à peu près à la position de Bergson, et est, selon l'auteur, la seule acception pleinement justifiée du terme. Puis il ajoute à ces définitions celle qu'il donnerait *si sa philosophie devait s'appeler vitalisme*, ce à quoi il s'oppose : « Par vitalisme, il faut entendre... une philosophie qui n'accepte d'autre méthode de connaissance spéculative que la méthode rationnelle, mais qui croit nécessaire de situer au centre du système idéologique le problème de la vie, qui est le problème du sujet qui pense ce système. Ainsi, les questions se rapportant à la relation entre la raison et la vie passent au premier plan, et les frontières du rationnel, petite île entourée d'irrationnel de toutes parts, apparaissent clairement. L'opposition entre théorie et vie prend ainsi, de façon précise, l'aspect d'un cas particulier de la gigantesque confrontation entre le rationnel et l'irrationnel. ¹ »

Nous avons là une confirmation de la démarche que nous avons suivie jusqu'ici. Tout d'abord, les droits de la raison en tant que

¹ O. C., III/272.

source de connaissance sont reconnus, alors qu'ils ne le sont précisément pas dans un véritable vitalisme. Ensuite, on retrouve l'idée selon laquelle la raison ne peut pas se choisir ses problèmes; elle doit répondre aux problèmes posés par la situation de l'homme dans le monde. Et ces problèmes ne concernent pas « la vie » comme donnée abstraite, mais bien la vie réelle de chaque individu, la vie de celui qui se sert de la raison, à un moment déterminé, pour voir plus clairement sa situation. Ainsi, le système est lié à la vie par l'intermédiaire de l'individu pensant. Or, ces problèmes qui se posent à chacun réintroduisent une nouvelle opposition, sous forme de la distance qui sépare la théorie de sa réalisation. Au début, nous n'avions fait que dépasser théoriquement de fausses ou partielles oppositions. Cela n'était qu'un travail d'approche, indispensable mais qui ne pouvait en aucune façon nous satisfaire. Le grand problème qui surgit une fois que les dualismes secondaires ont été dépassés, c'est la difficulté pratique de faire coïncider la théorie avec la vie. S'il n'y avait pas ce problème, la confrontation entre l'irrationnel et le rationnel ne prendrait pas le caractère angoissant qu'elle a ici; la raison pourrait sans grand mal rester sur sa « petite île ». Mais la conscience, dans sa confrontation avec le réel, exige qu'on essaye de trouver une solution, qu'on s'efforce de « rationaliser » la vie, malgré tout, en « vitalisant » la raison, c'est-à-dire que la théorie devienne théorie incarnée. Il faut que la raison quitte sa petite île bien tranquille, mais où elle ne joue qu'avec elle-même, pour apporter à l'océan d'irrationalité qui l'entoure les lumières de son optique particulière, la force de son organisation, sans lesquelles la vie ne peut pas atteindre sa signification. Mais de cette aventure, la raison ne sortira pas amoindrie; au contraire, elle se sera concrétisée, réalisée.

L'opposition serait irréductible dans une optique de suprématie de l'idée sur la chose ou de la chose sur l'idée, basée sur une foi — ni justifiée ni justifiable — en l'adéquation de l'une à l'autre. Or, idées et choses ont leur structure propre, leur « être » propre, ce qui nécessite une perpétuelle confrontation. L'esprit doit apprendre tout d'abord à recevoir le monde comme il est, « avec ses lumières et ses ombres, ses montagnes et ses vallées »; s'il se dérobe à cette mission, il peut être sûr de faire fausse route, et de creuser entre la vie et la raison le fossé qui les détruit l'une et l'autre.

Ortega avait commencé par définir l'un des extrêmes, soit les divers types de « vitalisme », auxquels il oppose sa conception de la philosophie; il continuera par l'autre erreur, le « rationalisme », ou mauvais usage de la raison. Cette dernière a des tâches bien définies : premièrement, elle décompose l'objet en ses éléments et

les rend transparents à notre regard; en ce sens, elle est « la plus grande intellection », et toute théorie aspirant à la plénitude devra être rationnelle. Deuxièmement, elle est une simple opération formelle de dissection, et aboutit à une impasse, soit par l'infinité (irrationnelle) des éléments, soit en atteignant des éléments indécomposables, donc irrationnels. Troisièmement, elle amène nécessairement à une autre méthode, de caractère intuitif, opposée à elle, mais qui bénéficie de l'analyse rationnelle; « raisonner, c'est purement combiner des visions irrationnelles ». Le « rationalisme » est une doctrine qui attribue à la raison d'autres pouvoirs, attribution qui sera nécessairement arbitraire, voire contradictoire, puisque l'usage même de la raison met l'esprit en face de données sur lesquelles elle n'a plus prise. Seule l'idée pure est transparente à l'esprit, mais encore une fois c'est une supposition gratuite que de croire que « les choses — réelles ou idéales — se comportent comme nos idées »¹. C'est tomber dans un « mysticisme de la raison ».

* * *

À la même année appartient l'article publié dans le *Spectateur* à l'occasion du deuxième centenaire de la naissance de Kant : « Les deux grandes métaphores ». C'est tout d'abord une défense de la métaphore, comme instrument indispensable de la connaissance, non seulement pour désigner un nouveau phénomène découvert, un nouveau concept formé, mais aussi pour nous aider à les penser. Par exemple, la métaphore qui parle du « fond de l'âme » m'aide à penser à une zone plus intime de l'âme; mais quand nous employons l'expression, nous savons parfaitement que le mot « fond » — qui fait allusion à une réalité corporelle — n'a pas son sens propre, sinon il n'y aurait pas métaphore. La métaphore apparaît comme un « prolongement » de notre compréhension conceptuelle, qui nous permet d'atteindre des réalités que nous ne faisons que deviner aux limites de nos possibilités intellectuelles, et qui resteraient, sans elle, hors de notre juridiction de fait. C'est pourquoi on peut dire que la métaphore est une « vérité », une connaissance de réalités.

Dans un poème dédié à la ville de Logroño, Lope de Vega compare un jet d'eau à une lance de cristal. Il y a dans cette métaphore « quelque chose » de rigoureusement scientifique : l'identité entre quelques éléments de chacun des deux objets : forme, couleur, caractère dynamique. Mais ces éléments sont abstraits, en ce sens qu'ils ne peuvent pas exister en dehors d'un objet. C'est pourquoi

¹ O. C., III/278.

la science n'affirmera pas l'identité entre les deux objets, mais seulement entre ces éléments particuliers. La poésie part de la même constatation, mais affirme en même temps l'identité des objets eux-mêmes.

La métaphore scientifique surtout retiendra notre attention; examinons-en le fonctionnement. La science part de l'identité totale entre deux objets, mais en sachant parfaitement que cette identité est fausse; puis elle ne garde que la partie véridique. Par exemple, elle part de la notion concrète de tonneau, qu'elle compare à l'âme; puis, ne gardant que l'idée de fond, elle crée la notion « fond de l'âme » qui, à partir de la fonction que le fond joue dans le tonneau, nous fait comprendre à quelle donnée psychique on se rapporte. Et plus l'objet abstrait que l'on veut désigner est loin des choses que nous manions couramment, plus l'usage de la métaphore devient indispensable. Remarquons aussi qu'une des raisons qui rendent difficile l'appréhension de certaines notions est que celles-ci se trouvent liées à d'autres. Ainsi, il nous serait très difficile d'avoir une idée claire de l'humidité si elle se trouvait toujours liée au froid — selon l'exemple proposé par Stuart Mill.

Or, il y a un « objet » qui présente la caractéristique extraordinaire d'être inclus dans tous les autres : c'est ce que nous appelons la conscience. Tout ce dont nous parlons est en relation avec nous, de quelque façon que ce soit. Les deux objets les plus différents qu'il soit possible d'imaginer ont entre eux un point commun, celui d'être objets pour un sujet, d'être le terme d'une relation de conscience. Si nous voulons concevoir ce phénomène universel qu'est le « se rendre compte », nous serons obligés de comparer la relation de conscience, la relation objet-sujet à une forme de relation entre objets. C'est dire que nous ne pouvons nous approcher de la conscience que par la métaphore, ce que confirme l'histoire de la pensée. Le danger consisterait à oublier qu'il s'agit d'une métaphore scientifique, et au lieu de nous contenter de l'identification d'éléments abstraits des deux « objets », à les identifier simplement l'un à l'autre, comme le fait la poésie.

A l'occasion de ce danger, Ortega réaffirme les rapports étroits entre tout système philosophique et la vie concrète, en même temps qu'il justifie ses préoccupations psychologiques : « De l'idée que nous nous formons de la conscience dépend toute notre conception du monde, dont dépend à son tour notre morale, notre politique, notre art. Ainsi, l'édifice tout entier de l'univers et de la vie vient reposer sur le fragile corps aérien d'une métaphore. » ¹

¹ O. C., II/397.

Ortega profite de l'occasion pour rendre plus concrets certains thèmes antérieurs, auxquels il attache une importance particulière. Il utilise fréquemment cette méthode du retour en arrière, ou du développement d'un thème en plusieurs étapes — l'une de celles-ci étant plus directement accessible que les autres, plus proche de l'expérience sensible.

Ainsi, dans les grandes lignes, on peut dire que deux métaphores se sont succédé dans le rôle d'explication du phénomène de conscience : l'une au cours de l'antiquité et du moyen âge, l'autre de la Renaissance à nos jours.

Le problème est le suivant : comment expliquer la relation entre la Sierra de Guadarrama, montagne granitique de deux mille mètres, d'un brun bleuté, et notre esprit, qui ne présente ni extension, ni couleur, ni dureté ? Nous sommes obligés de poser que deux termes absolument distincts sont pourtant, en un certain sens, une seule et même chose. C'est une contradiction — donc un problème — donc le départ d'une réflexion.

L'homme antique explique ce « contact » à la façon du choc entre deux objets dont l'un, plus résistant, laisse une marque dans l'autre. Ainsi, la conscience est comme une table de cire sur laquelle les choses impriment leur trace. L'objet et le sujet sont considérés comme des choses corporelles quelconques, existant indépendamment l'une de l'autre. La conscience est impression.

Ne voyons pas dans cette interprétation une impartialité entre l'objet et le sujet, comme il pourrait sembler au premier abord. Si tous deux se comportent comme des « choses », cela signifie que l'on ne respecte pas le caractère particulier du sujet, de la conscience dont nous avons vu qu'elle était dépourvue de tout caractère corporel. On rend absolu l'objet, la chose ; et « être » signifiera être une chose parmi les choses. La conscience ne sera qu'une de ces choses, tablette de cire, simple miroir où le monde, la réalité se reflète. La réalité est ainsi une totalité dont la conscience, le « moi » dans sa signification la plus profonde, sont exclus. C'est pourquoi la morale de cette époque se ramène au mot d'ordre stoïcien : vivre « selon la nature ». La nature, les choses, le donné, voilà ce qui compte, ce qui *est*.

La Renaissance renverse les points de vue. L'existence des objets indépendamment de notre perception apparaît comme problématique. Lorsque je vois la Sierra de Guadarrama, je n'ai pas, comme dans le cas de l'empreinte laissée dans la cire, un objet que je peux comparer à la trace qu'il laisse. Ce que je vois, c'est l'impression de la Sierra, et ma vision n'est pas différente dans le cas d'une hallucination. Je n'ai de renseignement sur la Sierra que lorsqu'elle

est dans mon esprit, sous forme de vision, d'imagination ou de pensée. Ce qui est certain, c'est que les choses sont là en nous, d'une façon ou d'une autre. Et c'est Descartes qui formule la nouvelle métaphore : l'existence certaine des choses est celle qu'elles ont en nous, en tant que *cogitationes*, en tant qu'états du sujet, du moi « chose qui pense ». La relation de conscience est celle de contenant à contenu, et c'est le « moi » qui prend maintenant toute l'importance, qui représente, avec ses contenus, la totalité dont le monde extérieur est exclu. Car bientôt, on en viendra à douter que le monde ait pu « entrer » dans la conscience : c'est plutôt la conscience qui a créé le monde, la conscience est création. De l'homme « petit Dieu » de Leibniz, on aboutit à Fichte : le Moi est tout.

Ainsi, les deux métaphores ont été prises poétiquement plutôt que scientifiquement. Au lieu de ne garder, de la comparaison de la conscience avec la rencontre de deux objets, que l'élément rencontre, les anciens ont assimilé les deux phénomènes dans leur ensemble, excluant le moi en lui ôtant son caractère spécifique. De même, les modernes donnent un caractère absolu aux notions de contenant et de contenu, le monde n'étant *que* contenu, au lieu de ne voir dans ce caractère de contenu qu'un des aspects du monde.

La tâche de l'époque contemporaine sera de dépasser ces deux totalités partielles, pour les englober dans une totalité qui conserve au monde sa réalité sans faire de la conscience une « chose comme les autres » — qui conserve à la conscience son dynamisme sans éliminer le monde.

* * *

Un exemple particulièrement attachant des « essais » dans des thèmes particuliers nous est fourni par un article de 1925, « Notes de l'été vagabond », paru dans le numéro V du *Spectateur*, en 1927. « Quel délice que d'aller par les petits chemins de Castille ! » Une citation un peu longue montrera combien la « raison vitale » est à l'aise dans la nature :

« ... On comprend bien l'effet mélodramatique certain que les châteaux produisent sur notre sensibilité dans ce qu'elle a de moins raffiné. Parmi la faune visuelle que le voyageur perçoit, les cathédrales et les châteaux représentent une espèce intermédiaire entre la pure nature et la pure humanité. Le paysage solitaire, sans aucun édifice, n'est que géologie. La maison du bourg ou du hameau est trop humaine ; je dirais trop civile, artificielle. La cathédrale et le château, par contre, sont à la fois nature et histoire. Ce sont comme les excroissances naturelles du fond rocheux de la glèbe, et en même temps, leurs lignes voulues ont un sens humain. Grâce à eux

le paysage s'intensifie et se transforme en lieu scénique. La pierre, sans cesser d'être pierre, se charge électriquement de dramatisme spirituel. Vers cette synthèse se tourneront toujours les préférences secrètes des âmes qu'un rationalisme étroit n'a pas encore ankylosées. On peut dire que l'homme ne respecte pas sa propre raison quand il la regarde de l'intérieur, dans son emploi civil et quotidien. Par contre, il est émouvant de voir cette raison de l'extérieur, en tant que phénomène cosmique ou force de la nature. C'est alors qu'on se rend compte que la raison, c'est-à-dire la réflexion, est en définitive une force aussi ingénue, un pouvoir aussi élémentaire que l'instinct ou la gravitation.

» Il y a certaines époques où l'humanité parvient plus facilement à oublier cela, et elle ne voit que ce qui est intérieur à l'humain, restant aveugle et sourde à tout le reste de l'univers. C'est alors le triomphe du forum, de la place publique, de l'académie et du parlement, et l'on imagine vaguement que le monde est quelque chose qui obéit aux lois municipales, à la petite intelligence de l'homme, dans l'absence de tout brouillard et de tout mystère. Ce sont, sans doute, des époques de clarté, mais pauvres et sans saveur. Epoque « classiques », dans lesquelles l'esprit se réduit à une existence provinciale, limitée, tout en se prenant trop au sérieux.¹ »

On voit comme tous les problèmes étudiés précédemment jouent autour de ces châteaux (*castillos*) qui ont donné leurs noms à la Castille. On trouve la condamnation d'une nature sans « raison ». Mais en même temps on découvre, sous la description des « époques classiques », l'esprit qui se veut seule réalité, et qui, se séparant du monde, perd lui-même sa valeur. Et enfin, on voit la synthèse *dramatique* de l'homme et du monde, où matière et esprit s'unissent dans l'action concrète de la construction.

Et les châteaux vont faire surgir d'autres thèmes — ou est-ce la méthode qui les y découvre? Le thème de la mort, qui reviendra par la suite : la mort est un « attribut essentiel de la vie », mais encore faut-il savoir de quelle mort il s'agit. Ce n'est ni la mort chimique, qualifiée d'infra-humaine, ni la mort de la pseudo-immortalité surhumaine. Entre ces deux extrêmes, se trouve l'usage libre de la mort, « avec générosité et avec grâce ».

Châteaux, histoire, vie d'une époque ou d'une autre; l'humain passe de son caractère d'absolue liberté devant la mort et à cause de la mort à une autre dimension. C'est lui, par son engagement dans l'histoire et dans la circonstance, qui permet à la raison de

¹ O. C., II/420-421.

s'enrichir de ces deux dimensions. Il est impossible d'isoler un fait humain de tous ceux avec lesquels il est en rapport dans une époque donnée, à laquelle ils donnent sa nuance particulière. Ainsi, la notion abstraite du rapport entre « serviteurs » et « maîtres », qui pourrait paraître une à toutes les époques, au moyen âge, dans les châteaux qui sont aujourd'hui en ruine, ou maintenant, dans la maison construite à côté, avec les mêmes pierres. Le contexte historique montre que le « service » avait alors une signification absolument distincte de l'actuelle. La vérité que découvre la raison qui veut assumer sa dimension humaine, c'est précisément cette différence de signification qu'une raison abstraite ne sentirait pas. La vérité doit englober — ou simplement elle englobe — ces deux composantes de tout fait humain que sont l'historicité et la situation.

Et le soir, dans un bar où il se repose de la chaude journée, Ortega redécouvre l'authenticité. La « femme élégante », que son souci de paraître rend esclave des autres, toujours bousculée, obligée d'être là où il est élégant de se montrer, cette femme n'est pas elle-même, elle vit éparpillée dans son entourage. Mais là, dans le « Bar Basque », il y a une « admirable femme » dont le charme consiste en « un trésor composé d'heures de solitude », cette solitude qui est présence à soi, libération des autres, profondeur, intimité riche et mystérieuse. « Cette femme possède un mystérieux *hinterland*... »

Il apparaît ainsi que cette promenade « sans prétention » dans les petits chemins de la haute Castille est une suite d'essais des thèmes précédents sur des sujets concrets et appartenant à la vie quotidienne, à l'actualité vécue. Peut-être Ortega veut-il se prouver à soi-même, ou démontrer aux autres que sa méthode a une valeur pratique, qu'elle permet d'entrer réellement au cœur des choses, de leur conférer « la plénitude de leur signification », selon l'expression utilisée dix ans auparavant. Mais il y a plus : si le philosophe développait *in abstracto* sa position philosophique et démontrait la valeur de sa méthode, il serait en contradiction avec lui-même. Toute sa démarche consiste précisément à refuser l'abstraction, comme il refuse la matière pure, ou irrationnelle. Ainsi, son « illustration » est telle à double titre.

TEXTES DIVERS La période que nous étudions est d'une telle richesse, d'une telle variété que nous sommes obligés de grouper plusieurs textes autour de quelques thèmes, au lieu de nous arrêter à chaque écrit.

La décision d'Ortega d'être un « philosophe espagnol », et d'assumer sa circonstance, non pas *malgré* les difficultés que cela

représente, mais bien à cause d'elles, cette décision se concrétise et se résume dans la notion de culture. Le pays tout entier, et chaque Espagnol en particulier, est en train de chercher son chemin : nous avons vu à quel point toutes les valeurs passées se sont écroulées. Si l'homme est par définition une sorte de naufragé dans le monde, l'Espagnol contemporain l'est à un degré suprême. Or, pour que cette recherche puisse être authentique et fructueuse, pour que l'homme puisse se maintenir à la surface des flots et s'approcher d'une côte où prendre pied, il faut lui donner une *culture*. Non pas un certain vernis superficiel, les connaissances nécessaires pour briller dans un salon ! « Entendons par culture (...) un système d'attitudes en face de la vie qui ait un sens, une cohérence, une efficacité. La vie est tout d'abord un ensemble de problèmes essentiels, auxquels l'homme répond par un ensemble de solutions. » ¹ Sens, cohérence, efficacité. Sens et efficacité, c'est le refus, que nous venons de voir, des deux totalités partielles : une vie, une activité séparées de la raison qui leur donnerait une signification ; une raison inopérante parce que détachée des problèmes vitaux. C'est donc bien à la raison vitale qu'il appartient de dépasser ces deux attitudes, de donner un sens à la vie et une efficacité à la culture. Quant à la cohérence, on peut la considérer simplement comme une caractéristique du logique, de la raison. Mais l'étude que nous sommes en train de mener révèle un autre facteur de cohérence : au travers de sujets extrêmement variés, nous retrouvons toujours le schéma de l'opposition factice à dépasser, ou de l'opposition réelle à assumer, à utiliser comme dynamisme. C'est donc la méthode elle-même qui, en tant que méthode unique, est principe de cohésion ; elle introduit l'unité parmi des thèmes extrêmement divers — art, ethnologie, caractérologie, les abeilles, l'Atlantide, le fascisme, Salomé, le « dharma », les châteaux, l'amour, le langage, le costume populaire — en y découvrant un aspect ou une résonance des « grands problèmes » posés par l'humain.

La crise de la culture est en partie un héritage du XIX^e siècle et de son positivisme. Car la culture se caractérise non seulement par son aspect pratique de réponse aux problèmes de la vie, mais se distingue surtout par la qualité de ses réponses. C'est pourquoi elle veut être un « système de convictions ultimes sur la vie ». C'est l'adjectif « ultime » qui doit retenir notre attention. Seules des certitudes peuvent réellement *architecturer* le monde, et non pas des probabilités. Si vivre est « avoir affaire à ce qui nous entoure », la culture ne devra pas se contenter de proposer quelques recettes ;

¹ O. C., VI/113.

elle devra mettre en relief la signification et les lignes de force de cet entourage, c'est-à-dire prouver que la recette, la méthode est effectivement *valable* au sens le plus fort du terme. Faute de cela, l'homme ne pourra pas vivre de façon authentique, mais devra se contenter d'une vie de type provisoire. Or nous ne pouvons pas laisser notre vie — notre seul bien, qui s'en va irrémédiablement vers la mort, et qui ne nous sera pas donné une seconde fois — se perdre dans le provisoire. Précisément, les positivistes s'étaient contentés de cette attitude. Ils avaient renoncé à faire l'effort nécessaire pour rencontrer « le définitif », quelque chose sur quoi on pût se baser avec certitude. Ils se sont contentés de ce qu'Ortega appelle des « réalités pénultièmes ». La science et la technique nous transmettent de merveilleux instruments, mais ne proposent pas de fin à notre action. « L'automobile est un magnifique appareil pour aller rapidement de Madrid à Socuéllamos. Mais, cher monsieur, et si je n'ai rien à faire à Socuéllamos ? »

Ortega refuse donc une culture qui ne serait que « pratique », mais tout autant celle qui ne serait que « théorie », qui nous indiquerait les buts à atteindre sans nous donner les moyens d'y parvenir. Il faut recréer une culture qui exige notre adhésion, qui se confonde avec notre existence individuelle — nos problèmes, nos désirs, nos possibilités. Elle doit nous redonner un véritable « monde » qui, sans cesser d'être problématique, n'en soit pas moins compréhensible, lieu d'une vie cohérente possible. Toute culture n'a de sens que si elle fournit une « équation avec laquelle nous pouvons résoudre les problèmes de la vie ». Le caractère scientifique, rigoureux du terme « équation » laisse entendre qu'il ne s'agit pas de résoudre ces problèmes de façon plus ou moins satisfaisante, mais bien de la seule vraie façon, « authentiquement ».

Cette authenticité, qui remonte aux « convictions ultimes sur la vie », se manifeste aussi dans les actions banales de la vie quotidienne : « Il ne s'agit pas d'exiger du prochain qu'il ait du génie. Par intelligence, j'entends seulement que l'esprit réagisse devant les faits avec tant soit peu d'acuité et de précision ; qu'on ne prenne pas tout à rebours, qu'on ne confonde pas le gris et le brun ; et surtout, que l'on voie ce qu'on a en face de soi avec un peu d'exactitude et de rigueur, sans substituer à la vision des mots répétés mécaniquement. Mais d'ordinaire on a l'impression de vivre parmi des somnambules qui avancent dans l'existence, plongés dans un rêve hermétique dont il n'est pas possible de les réveiller pour leur faire voir la réalité qui les entoure. Probablement que l'humanité a vécu presque toujours dans cet état de somnambulisme, où les idées, au lieu d'être réaction éveillée et consciente devant les

choses, ne sont que l'usage aveugle, automatique, d'un répertoire de formules que l'individu reçoit de son entourage. »¹

Si l'on trouve là une conception de la vie qui semble annoncer le thème de l'*absurde* que le milieu du XX^e siècle va développer, tant dans sa philosophie que dans sa littérature et dans son théâtre, cet absurde ne se présente pas comme inévitable. L'authenticité n'est pas impossible, puisque la voie qui y mène est indiquée : l'intelligence, sous son aspect le plus quotidien, mais l'intelligence *réveillée et consciente*. La valeur de l'authenticité réside dans le fait qu'elle *peut* être atteinte, mais seulement au prix d'un effort sincère et constant. Elle est à la fois but et méthode, elle est l'attitude qui permet d'arriver à la possession, en même temps que la possession elle-même.

Toutefois, il y a une contradiction à surmonter encore. L'époque dans laquelle nous sommes situés présente, comme l'un de ses aspects fondamentaux, un manque de véritable culture — en même temps que, comme conséquence, un immense besoin de connaissance. Ainsi, l'absence de culture fait que la recherche des traits essentiels de « notre temps » est devenue elle-même une caractéristique de notre moment historique. Ainsi, ce phénomène éminemment négatif est à l'origine d'une attitude active, positive, d'une plus grande acuité de la conscience. Sortant d'une pseudo-culture à laquelle il ne croit plus, cherchant une nouvelle attitude cohérente, l'homme assiste « à sa propre mutation ». D'où surgit la plus grande richesse humaine de notre époque, en même temps que la plus grande complexité et la plus grave urgence des questions qu'elle pose. Il y a ainsi plusieurs attitudes possibles en face de « notre temps » : le refus pur et simple, l'acceptation aveugle et passive sont les deux solutions inauthentiques et absurdes. L'accepter en faisant sa critique et en cherchant à « l'amener de son incessante falsification à sa vérité essentielle », voilà la seule réponse valable, la seule attitude vraiment humaine.

Il reste à préciser comment se présentent ces deux attitudes négatives, puisqu'elles reflètent les deux dangers qui nous guettent. La position la plus grave serait celle du laisser-aller : s'abandonner soi-même au monde, et abandonner le monde au hasard en le laissant suivre la voie sur laquelle il s'est accidentellement engagé, sans se demander si elle est conforme au destin de « notre temps ». Ce serait accepter que notre temps soit fait par les autres, par le hasard, voire par l'absurde ou par le mal. L'autre danger, moins apparent, consisterait à renoncer à son jugement personnel, à son

¹ O. C., VI/143.

sens critique, pour se mettre au service d'une théorie toute faite. Ce serait, dans l'optique de l'*Espagne invertébrée*, accepter d'être masse dirigée par une minorité, sans exiger de celle-ci qu'elle justifie son attitude, sa « direction ». L'histoire a prouvé combien ce danger était réel, et une analyse de la société actuelle montrerait que le danger dénoncé par Ortega n'était que trop réel. La seule théorie valable, à laquelle je puisse authentiquement me rallier — pour autant d'ailleurs qu'elle reste toujours « ouverte », capable de se modifier — c'est celle « dont la chair est faite de ce que nous avons perçu — la seule chose qui ne puisse pas être inventée. ¹ »

« LA RÉVOLTE DES MASSES » Pour beaucoup d'étrangers, Ortega n'est l'auteur que de la *Révolte des Masses*. C'est, de loin, le plus fameux des livres du philosophe, le plus traduit, le plus édité. Cette notoriété exige une explication, car il ne s'agit pas de l'écrit le plus important de l'auteur, tant s'en faut.

Remarquons tout d'abord que l'histoire contemporaine de l'Espagne se révèle comme un des phénomènes les plus captivants qu'on puisse imaginer. Ce pays, qui se trouve en 1917 dans une situation sociale voisine de celle de la Russie, puis qui tombe peu après dans une dictature du type fasciste, dont il se libère pour faire un essai de république, avec alternance de majorités de droite et de gauche, essai qui échoue après quelques années devant un soulèvement militaire qui instaure une nouvelle dictature, après une guerre civile dans laquelle les deux nouvelles formes de la société s'affrontent, ce pays condense sur son territoire tous les aspects de l'histoire contemporaine de l'Europe. Or, cette histoire elle-même se ramène au problème du rapport entre les masses ouvrières et paysannes et la bourgeoisie dirigeante. Bien qu'Ortega ne traite pas exactement ce problème-là — nous allons le voir tout à l'heure, comme nous l'avons vu à propos d'*Espagne invertébrée* — c'est ce qu'on a cru et ce qu'on a voulu trouver dans son ouvrage. De toute façon, une étude de la société européenne et espagnole, faite par un Espagnol en 1930, au moment même du passage de la dictature dans la république de gauche, présentait un intérêt de premier ordre. La première traduction en français paraît en 1937, soit en pleine guerre civile espagnole comme en plein Front populaire français, au moment où se pose le problème de l'intervention de la France

¹ Les textes principaux dont nous nous sommes inspirés sont : « Prélude » à *Théorie de l'Andalousie* (1927), « La solution d'Olmedo » (1927) et « Notes d'Almanach » (1930).

contre l'aide allemande et italienne à Franco. Indépendamment du jugement des spécialistes¹ — des sociologues — sur la valeur des théories exposées, le livre présente donc un caractère d'actualité qui suffit à en expliquer le succès. On comprendra aussi qu'il n'ait pas toujours pu être lu sans passion, ni jugé impartialement.

Philosophiquement parlant — et au sens technique de l'expression — la *Révolte* ne représente qu'un pas en avant de peu d'importance. L'apport du livre réside avant tout dans l'analyse de la société qu'il représente. C'est d'ailleurs uniquement sous cet aspect qu'il est connu, et qu'il est étudié dans les facultés de sciences économiques et politiques. Mais si, pour le lecteur, la sociologie peut avoir un sens et une justification en elle-même, il n'en va pas de même pour l'auteur. Les problèmes sociologiques tirent leur importance de ce qu'ils représentent une des dimensions des problèmes humains. Ils sont donc une partie de l'anthropologie, un aspect *indispensable mais partiel* de la connaissance de l'homme, donc de la philosophie. En sorte que ce livre, où l'on serait tenté de ne voir que l'exposé d'une théorie sur un sujet particulier, est tout autant un problème qu'Ortega se pose, un ensemble de questions auxquelles ses prochaines œuvres vont — parfois indirectement — apporter une réponse. Et nous visons par là non seulement les questions auxquelles Ortega ne répond pas, mais encore celles qui reçoivent une solution dans le domaine sociologique. Car elles vont susciter de nouvelles interrogations dans les autres domaines de la réflexion.

Ce caractère « ouvert » de la *Révolte* explique certaines critiques formulées à son égard. Considéré en soi, comme étant à lui-même sa propre fin et sa seule justification, le livre apparaît surtout comme une vision du monde assez pessimiste et sans issue. Les quelques solutions proposées ne sont qu'esquissées, et surtout les moyens d'y parvenir ne sont pas clairement exposés. Le dernier chapitre se résume dans la phrase qui l'introduit : « La question est celle-ci : l'Europe n'a plus de morale. » La réponse à cette question — qui, remarquons-le, est une simple phrase affirmative — viendra plus tard. Et si elle ne peut venir que plus tard, c'est que, comme la forme utilisée le démontre, il ne s'agit pas simplement d'un problème sociologique, mais d'une question morale et philosophique.

Le phénomène étudié dans la première partie, et qui justifie le titre de l'ouvrage, est le fait que l'Europe, qui avait toujours été

¹ Par exemple : « Ce que *Le Contrat social* de Rousseau fut pour le XVIII^e siècle et *Le Capital* de Karl Marx pour le XIX^e, *La rebelión de las masas*, du señor Ortega, devait l'être pour le XX^e siècle. » *Apud Atlantic Monthly*, cité par C. Cascalès (voir bibliographie).

dirigée par une élite minoritaire (*élite* n'étant chargé d'aucun jugement moral), voit son destin livré à l'homme-masse en tant que tel. Ne commettons pas un contresens attirant : si le peuple accède au pouvoir, il n'y a là que le résultat logique d'une longue évolution, et Ortega ne s'en alarme pas, au contraire. Il est d'ailleurs vain de prendre parti pour ou contre ce fait ; c'est une donnée historique qui se passe de notre adhésion. Où il y a problème, par contre, c'est dans le passage de cette notion partiellement abstraite de peuple à la personnalité réelle de ceux qui détiennent le pouvoir. Or il apparaît que le peuple appelle, ou admet au pouvoir, ceux qui se distinguent le moins, ceux qui répondent au type de « l'homme vulgaire ». L'homme qui, par sa nature propre ou par l'attitude qu'il se donne, ressemble à cette « moyenne » que représente le peuple, l'homme qui est conforme aux normes, à la notion de juste milieu, ne pourra qu'être une personnalité secondaire. Et c'est précisément à cause de cela qu'il inspirera confiance à tous : on n'aura rien à craindre de lui, il est « dans la ligne ». En fait, il sera moins intéressant que la majorité des gens du peuple considérés en tant qu'individus, puisqu'il n'en est que la résultante statistique. Vers quel but cet homme vulgaire pourra-t-il donc conduire la société ?

Gardons-nous bien de voir — comme certains ont voulu le faire — dans cette attaque de l'« homme vulgaire » l'attitude réactionnaire d'un aristocrate inquiet par l'accession du peuple au pouvoir. *Vulgaire* ne se rapporte ni à l'origine, ni même à l'éducation ou à la culture, mais aux ambitions de l'homme-masse, dont l'*idéal* est de ressembler à tout le monde et de se dissoudre dans l'anonymat.

Poussant plus loin son analyse, Ortega découvre derrière cette attitude première d'autres composantes psychologiques plus dangereuses encore. L'homme-masse est l'« enfant gâté » de la civilisation. Il reçoit un prodigieux héritage de techniques à la création desquelles il n'a pas contribué ; la nature lui est soumise, le monde est un répertoire infini de possibilités, plusieurs types d'existence lui sont offerts, des itinéraires prévus d'avance l'attendent pour lui éviter au maximum efforts et problèmes. Face à cette richesse et à cette facilité, l'homme-masse se caractérise en ne résistant pas à la tentation de « s'affirmer lui-même tel qu'il est, et de considérer comme bon et complet son bagage moral et intellectuel »¹. Le danger que représente la satisfaction de soi n'est plus à souligner : celui qui en est atteint renoncera à s'améliorer, de même qu'il jugera superflu de comparer ses opinions à celles des autres et, plus

¹ O. C., IV/207.

encore, de s'en référer à une quelconque instance supérieure. Et comme la majeure partie de ces opinions qu'il croit siennes sont en réalité des lieux communs qui « sont dans l'air » et que répandent les journaux, la radio, le cinéma — déjà la télévision — il finit par croire que le monde est fait de gens ayant à peu près autant de *bon sens* que lui. Et s'il parvient à un poste de quelque importance, il n'aura d'autre souci que de faire triompher ce magnifique bon sens, cette *opinion vulgaire* comme l'appelle Ortega, et cela selon un *régime d'action directe*. Les masses, puissantes par leur nombre et par leur manque d'imagination, considéreront comme dangereux quiconque s'éloignera de la norme, et l'obligeront à choisir entre renoncer à sa personnalité ou être mis au ban de la société. Elles défendront jalousement leur tranquillité passive contre tous ceux qui essaieront de les tirer de leur léthargie au nom d'un idéal qu'elles n'auraient pas sanctifié, voire au nom d'une interprétation audacieuse de leur propre idéal officiel.

On se trouve en présence de deux cercles vicieux qui se complètent l'un l'autre. Tout d'abord, renonçant à leur véritable fonction, les divers systèmes d'*information* et de culture se bornent à exprimer l'opinion courante, l'avis de tout le monde, et cherchent à satisfaire les goûts et les désirs *du plus grand nombre*; mais comme cette opinion et ces goûts « vulgaires » ne demandent qu'à se laisser diriger par les dits systèmes d'information (pensons à la signification première du mot) et de culture, il en résultera un piétinement sur place à peu près sans issue : le moule (la « forme ») et le moulé se réajusteront l'un sur l'autre, c'est-à-dire qu'ils renonceront à évoluer.

Cette société voudra se donner des chefs; elle n'a même pas le courage de l'anarchie, qui l'obligerait à se commander elle-même, qui obligerait chacun à assumer sa propre responsabilité. Elle crée un pouvoir qu'elle confie à ceux qui lui ressemblent le plus, à ceux dont le manque de personnalité lui inspire le plus confiance. Si par hasard elle se trompe, si celui qu'elle a choisi est capable d'initiatives, ou si la fonction découvre en lui des qualités originales, l'ordre est rétabli rapidement, le personnage indésirable est écarté. Ainsi, au lieu d'être entraînée en avant par ses chefs, la société est soigneusement maintenue dans son *statu quo* paisible par les « meneurs » qu'elle se choisit elle-même.

Ortega ne voit dans ce phénomène que le résultat d'une fausse interprétation des phénomènes sociaux et des théories sociales contemporaines. Le véritable progrès social, d'une part, consiste en l'amélioration des conditions matérielles de l'existence, en tant que libération de l'homme à l'égard d'autrui et à l'égard du monde; d'autre part, il rend accessible à chacun la culture, libère l'homme

intellectuellement et moralement, approfondit — et parfois, d'abord, découvre — l'individualité et la conscience. Il faut connaître cet aspect de la pensée de l'auteur — aspect qui n'est que rapidement indiqué dans la *Révolte* — pour comprendre l'intention profonde de l'ouvrage. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

La deuxième partie de l'œuvre répond à la question qui lui sert de titre : « Qui commande dans le monde nouveau ? » Ortega reprend les problèmes traités auparavant, mais sous l'angle de la morale : « La révolte des masses et la démoralisation ¹ radicale de l'humanité ne sont qu'une seule et même chose. »

Commander le monde, c'est en réaliser l'union autour d'un « projet vital » commun. L'attitude que nous venons d'examiner est le contraire d'un véritable projet. C'est la volonté statique de maintenir un état de choses. Mais le destin d'un pays, d'une société, d'une génération est essentiellement dynamique. Diriger le monde, c'est lui faire comprendre que sa signification elle-même est orientée vers l'avenir, c'est lui proposer une entreprise commune à réaliser. La société, étant un ensemble d'individus, aura une « nature » du même type que la nature humaine individuelle. Or, nous avons vu que celle-ci, dans l'optique d'Ortega, est caractérisée par le fait qu'elle *doit* être engagée dans la réalisation d'une entreprise, d'une *à-faire*. Le seul destin authentique d'une société sera donc aussi l'accomplissement d'une tâche. Or, note l'auteur, « ces dernières années, nous assistons au gigantesque spectacle d'innombrables vies humaines qui avancent perdues dans le labyrinthe d'elles-mêmes, parce qu'elles n'ont rien à quoi se consacrer ».

Il en va de même de notre société dans son ensemble : elle ne se propose aucune grande création, aucune croisade, aucune découverte collective. Les anciens idéaux, qui ont été autrefois des projets vitaux actifs, sont devenus des souvenirs cristallisés. Le patriotisme, par exemple, qui a *fait* l'Espagne — c'est pour remplir une tâche commune que les diverses provinces et les royaumes se sont unis — et qui a fait la grandeur de l'Espagne, est maintenant un slogan périmé qui ne correspond plus à aucune volonté active. Le seul « patriotisme » qui pourrait aujourd'hui (nous sommes en 1930) représenter un projet commun positif, serait l'eupéanisme. Si les Européens décidaient de s'unir pour reprendre en main la direction — surtout intellectuelle — du monde, ils retrouveraient une signification à leur existence, ils se redonneraient une morale. Morale, parce qu'ils chercheraient à *coïncider* avec leur destin, mais aussi parce qu'ils jugeraient implicitement que quelque chose (diriger

¹ Littéralement (au sens fort).

spirituellement le monde) vaut mieux que les autres solutions possibles (laisser « les autres » diriger, ou abandonner le monde à lui-même).

Nous n'avons fait qu'exposer les idées et les observations qui servent de base à la *Révolte des Masses*. Nous voulions par là rendre plus patent l'intérêt que le livre a suscité en Espagne et dans tout le monde occidental — à une époque où il semblait que le sort de l'univers allait se jouer définitivement et consacrer le triomphe de l'une ou de l'autre des trois formes de société qui se partageaient l'Europe : société capitaliste démocratique, socialisme, totalitarisme nationaliste. Nous avons aussi voulu situer de façon assez précise les thèmes particuliers que nous allons relever. Mais une question encore se pose : quelle était l'intention d'Ortega ; dans quelle mesure et sous quel angle ce livre est-il une réponse au problème de l'Espagne de 1930, une façon pour l'auteur d'assumer sa propre situation ? Dans les lignes suivantes, nous essayons d'y répondre.

Ortega tient à préciser, puisqu'il parle de la société, que la vie publique est un tout complexe, et qu'il serait artificiel de n'y voir que son aspect politique ; celui-ci est en effet secondaire, et les plans intellectuel, moral, économique et religieux, ceux des usages collectifs, des modes vestimentaires et autres sont tout autant ou même plus importants. D'autre part, il ne faut pas oublier que la vie présente deux composantes : des *circonstances* et une *décision*. Les circonstances représentent ce que nous appelons « le monde », c'est-à-dire ce qui nous est donné et imposé, notre répertoire de possibilités, en partie commun à tous les hommes. C'est « la dimension de fatalité qui fait partie intégrante de notre vie ». La décision, c'est la possibilité et l'*obligation* d'exercer notre liberté, c'est le fait de choisir, parmi toutes les vies possibles, celle que nous voulons *être*. Toute étude des problèmes de la vie ou de la société devra tenir compte de ces deux aspects, en même temps que des divers plans sur lesquels ils se manifestent.

Or, ce côté « donné » de notre existence s'est développé, le répertoire des possibilités ayant considérablement augmenté depuis le siècle passé. Le danger consiste à considérer ce « donné » comme un acquis définitif, en oubliant qu'il repose sur des « vertus difficiles » absolument indispensables à son maintien. Tout laisser-aller signifierait un retour en arrière. Lorsque les circonstances étaient des difficultés à résoudre, la tentation du laisser-aller n'était pas à redouter : la tâche commune était là, impérieuse. Maintenant qu'elles sont devenues possibilités infinies, on les considère comme naturelles, signe de l'intérêt de l'univers pour nous. C'est à cette confiance naïve que se résumera l'appel à la transcendance de

l'homme-masse. « Seul l'homme select ou excellent est constitué par une nécessité intime d'en appeler à une norme située au-delà de lui, supérieure à lui, et au service de laquelle il se met librement. »

Cet appel à la transcendance revient plusieurs fois au cours de l'œuvre que nous étudions, de même qu'il reparaitra par la suite. D'autre part, c'est un des points les plus susceptibles d'interprétations diverses. Raison suffisante pour que nous nous y arrêtions un peu plus longuement, afin de comprendre, par son développement, la signification du thème.

La liaison entre la notion de transcendance et celle de morale est indéniable. Voyons le début du chapitre intitulé « Vie noble et vie vulgaire, ou effort et inertie ». Le changement dans les « circonstances », que nous avons signalé plus haut, a amené automatiquement un changement radical d'attitude de l'homme-masse. Les siècles passés étaient dominés par cette définition de la vie, définition qui « est, en même temps, un impératif » : « Vivre, c'est se sentir limité et, par suite, devoir tenir compte de ce qui nous limite. » Mais aujourd'hui la situation est tout autre : « Vivre, c'est ne rencontrer aucune limitation ; c'est donc s'abandonner tranquillement à soi-même. Pratiquement, rien n'est impossible, rien n'est dangereux, et, en principe, personne n'est supérieur à personne. » On retrouve dans ces derniers mots l'uniformité, l'égalité *immorale* dont nous avons vu qu'elle était à l'origine de l'absence de tout véritable problème vital de la société contemporaine. Satisfaction par le recul des limites, par la multiplicité des possibles, satisfaction de soi par la croyance en l'uniformité de l'humain ; il n'y a pas à chercher plus loin. Il n'y a aucune raison de faire appel à une puissance extérieure, à une référence dépassant ces simples données. Pas de raison non plus d'exiger de soi-même un effort quelconque : le monde et l'homme sont, sinon parfaits, du moins tout à fait suffisants, satisfaisants.

L'analyse est fine. On voit que cette attitude se tient entre deux appels à la transcendance, radicalement distincts l'un de l'autre. L'homme du passé se trouvait en face de problèmes qu'il était incapable de résoudre par lui-même, ni dans l'ordre matériel, ni spirituellement. Son appel à la transcendance n'était que le perfectionnement de la mythologie. Perfectionnement exceptionnel, spiritualisation certaine, mais correspondant à une même position de départ. (Nous ne parlerons pas, bien entendu, des philosophes, mais de l'homme-masse des différentes époques.) Du moment qu'une solution technique est apportée aux problèmes matériels, qu'une pseudo-culture, mélange de bon sens, de philosophie vulgarisée et de religion à bon marché — le tout teinté de vagues notions

scientifiques — vient répondre de son côté aux problèmes les plus angoissants du domaine spirituel, tout effort de recherche supplémentaire est vain, tout dépassement du donné reste superflu. La troisième solution existe : elle est une difficile prise de conscience. Cette vie sans véritables problèmes qui m'est proposée est une mystification. Quelles que soient les circonstances, l'homme digne de ce nom « exige beaucoup de lui », car de cette exigence dépend l'authenticité de sa vie. Parce que c'est, nous le savons déjà, le propre de la vie : toujours se dépasser elle-même (pour ne pas retomber, ou se dissoudre), transcender ce qu'elle est à chaque instant « vers ce qu'elle se propose comme devoir et comme exigence ». La vie est donc transcendance par essence, et non pas à cause des problèmes et des mystères que nous rencontrons. La nuance est capitale : la transcendance n'est pas une tranquillité, un facteur réconfortant — c'est le ressort de l'existence humaine.

Ainsi, à la libération de l'homme-masse correspond une nouvelle servitude de l'homme select ; mais une servitude à l'égard de quelque chose de transcendant, « et qui n'est pas ressentie comme une oppression ». C'est une servitude à l'égard d'une *condition* de la vie, à savoir que cette dernière *est* dépassement. Dépassement de soi vers un « soi » meilleur. Mais aussi dépassement de l'« idée reçue » vers une instance qui lui donne valeur et vigueur, vers un système de références, vers une véritable culture. La porte s'ouvre à la morale : ce système de références fait que ce qui est bien ne l'est pas *seulement pour moi*. Ce pas, Ortega ne le franchira explicitement que plus tard.

Mais la nécessité d'un dépassement n'apparaît pas uniquement sur le plan moral. Ortega signale qu'elle intervient aussi dans le domaine purement intellectuel. Lorsqu'on a une *idée*, au sens fort de l'expression, on fait implicitement appel à une instance supérieure. Avoir une idée, c'est en connaître les « raisons », ou du moins, si elles ne sont pas formellement exprimées, c'est croire qu'on les connaît ou du moins qu'un petit effort de recherche suffirait à les trouver. C'est la « règle du jeu » que nous impose le simple fait d'avoir des idées : « On ne peut pas parler d'idées ou d'opinions là où l'on n'admet pas une instance qui les règle, une série de normes auxquelles on peut se référer en cas de discussion. » On passe de l'idée à ses raisons, de celles-ci à « une raison », à « un ordre de vérités intelligibles », instance supérieure, transcendance dont on s'engage implicitement à accepter le code et les sentences. On s'aperçoit de nouveau que cette soumission à « une » transcendance est éloignée du recours à un oreiller de paresse. On nous propose au contraire de refuser une satisfaction facile basée sur le caractère

relativement peu problématique — sur le plan pratique surtout — de l'existence.

Enfin, le problème prend un aspect nouveau avec la notion de « destin ». Nous avons vu tout à l'heure que la vie se résumait à un choix parmi la multitude des possibilités que la technique et la civilisation nous offrent, et que la définition de l'homme tenait tout entière dans ce choix. La question du critère se pose immédiatement : comment opérer ce choix, sur quoi le fonder ? La question elle-même annonce un appel à la transcendance, sous une forme ou sous une autre : s'il y a choix, c'est que toutes les solutions ne sont pas rigoureusement équivalentes, sinon notre liberté serait absurde et illusoire. Chercher à *bien* choisir, c'est penser que parmi toutes ces possibilités l'une nous convient mieux que les autres. Ma position historique et sociale, les circonstances qui me déterminent, ma « nature » (goûts, caractère, etc.), mes connaissances et mon éducation me destinent à une solution plutôt qu'à une autre. Comme nous le disions au début de l'étude de la *Révolution*, le problème est complexe, et il faudra tenir compte de tous les facteurs (politiques, religieux, moraux, esthétiques, etc.). Mais à ce tout que je suis maintenant *correspond* un avenir, et un seul. C'est ce qu'Ortega appelle le destin, sans aucune idée de fatalité, on le voit. C'est *mon destin le plus authentique*, ce que je dois devenir pour être en accord avec moi-même. Cela ne signifie pas nécessairement la continuation passive de ce que j'ai fait jusqu'à présent, car il est possible qu'une grande partie de mon passé ait été inauthentique. Ce que j'ai fait jusqu'à maintenant entre évidemment dans les données du problème, mais pas comme facteur déterminant. Le problème qui se pose à chacun est tout d'abord de *trouver* quel est son authentique destin, c'est-à-dire de se livrer à une analyse serrée de ce que l'on est à chaque instant. Et bien entendu, c'est la raison vitale qui seule peut résoudre ce problème, cette raison qui dans son fonctionnement même inclut la multiplicité des points de vue indispensable à une vision cohérente du monde. Une fois ce destin « découvert », intervient le véritable choix : l'accepter ou le refuser, l'ignorer. Croire à l'existence de ce destin, et à la possibilité de le découvrir d'une part, de l'accomplir ou de s'y dérober d'autre part, c'est dépasser les données élémentaires de la conduite de la vie, c'est sortir du problème purement matériel pour en appeler à la transcendance.

Ortega pense que cet appel à une instance supérieure est solidement ancré dans l'esprit humain, mais que notre époque, celle des solutions techniques, en a proposé une solution artificielle et dangereuse. La solution religieuse ne correspond plus directement aux circonstances de la vie moderne; d'autre part, la solution

personnelle étant difficile à trouver, et souvent plus difficile à réaliser, les hommes ont créé une instance officielle chargée de résoudre les difficultés de chacun : l'Etat. On charge ce dernier de répondre à toutes nos difficultés, non seulement matérielles mais encore spirituelles ; il est effrayant de constater le nombre de nos contemporains qui s'en remettent à l'Etat et à ses divers « services » quant à la *totalité* de leur destin. Fort de cette situation, l'Etat, créé *pour* la société, va devenir un but en soi, et la société, c'est-à-dire les hommes, chacun en particulier, devront vivre *pour* l'Etat.

Le dépassement vers une norme, quelle qu'elle soit, ou seulement vers l'existence d'une réalité supérieure dont chaque vie individuelle tire sa valeur, ce dépassement suppose un effort sur soi, un ensemble d'exigences et d'obligations plutôt que de droits. Ortega qualifie cette attitude de « noble » et d'« ascétique ». Mais rares sont ceux qui ont la volonté de suivre cette voie. L'homme-masse est incapable d'un effort qui ne serait pas *directement imposé*. Il imaginera donc un système dans lequel tout ce qui limite son bon plaisir vient de l'extérieur, lui est imposé par une force dont il ignore — ou oublie — qu'il l'a créée lui-même, au cours de l'histoire. En dehors des obligations qui lui viennent de l'Etat, il jouira donc d'une infinité de droits, y compris celui de se révolter — d'une révolte toute platonique mais qui soulage — contre son « tyran ». Il a ainsi le double avantage de pouvoir croire que sa liberté intime est absolue, et de n'avoir pas à assumer lui-même la responsabilité de son destin. On ne peut s'empêcher de penser aux troglodytes de Montesquieu, auxquels leur vertu pesait si lourd.

Cette fuite devant les responsabilités personnelles, rendue possible par un « pouvoir » d'origine purement humaine, se manifeste clairement dans les partis et organisations politiques, particulièrement dans le fascisme. L'auteur cite aussi le syndicalisme, dont l'adhérent est un type d'homme *qui ne veut pas donner ses raisons, ni avoir raison, mais qui simplement est résolu à imposer ses opinions*¹. L'enrôlement sous une bannière correspond donc à une tendance humaine très répandue, voire fondamentale ; il peut présenter un aspect positif ou négatif, suivant qu'il est dépassement de l'individuel vers une éthique ou abandon de l'individuel au profit d'une « vérité » de fait. Ortega résume sa pensée ainsi : « La jeunesse n'a pas besoin de raisons pour vivre : elle n'a besoin que de prétextes. »

Cette recherche de *prétextes* s'explique d'ailleurs fort bien. Aujourd'hui, la vie présente une richesse de possibilités angoissante. L'existence que nous avons à remplir est marquée par une *effrayante*

¹ O. C., IV/189.

disponibilité. Et cela, dit Ortega, est plus grave que la mort, parce que la vie ne peut pas rester disponible, mais qu'elle est projet de faire quelque chose de déterminé, d'accomplir son destin. Elle est en quelque sorte orientée vers deux pôles : elle est *ma* vie, mais elle est dirigée vers quelque chose d'extérieur. C'est pourquoi sa substance est danger, péripétie, *drame*. Toute vie s'inscrit bien dans une histoire, mais cette histoire n'est pas absolument déterminée. Il y a un « sens de l'histoire », mais des solutions totalement *anachroniques* sont aussi proposées, et le choix, pour être vaste, n'en est que plus difficile, peut-être plus dangereux. On a vu des périodes où il était *pratiquement impossible* d'aller contre l'histoire. Mais aujourd'hui, tout semble possible, et l'homme se range derrière une attitude toute faite — c'est-à-dire déjà faite, appartenant au passé — déjà partagée et expérimentée par des milliers ou des millions d'individus. Ce faisant, il manque sa vocation, son destin.

Le mythe du « naufragé » illustre bien ce problème. L'homme de tête est celui qui refuse les idées toutes faites, et qui accepte le côté problématique de la vie, s'en charge — se sent perdu en elle. Car la vie, qu'on le veuille ou non, est un ensemble confus, presque inextricable, en même temps qu'unique ; c'est-à-dire que les solutions valables pour les autres ne le seront pas pour *ma* propre vie. Les seules *vraies* idées sont celles de ceux qui, se sentant naufragés, cherchent à quoi se cramponner. Il leur faut quelque chose de valable, de solide, de vrai. Leur vie est en danger, et ils ne peuvent s'accrocher à une illusion, au fantôme d'un radeau. Dans le « naufrage » que représente notre aventure terrestre, seules les vraies idées servent à quelque chose — et c'est même leur seul critère : elles ne restent telles — idées valables — que si elles résistent à l'épreuve du naufrage. Les idées reçues, les pseudo-idées se révèlent alors inutiles. « Celui qui ne se sent pas perdu véritablement se perd ; il ne se rencontrera jamais. »

On voit ainsi le sens exact de la transcendance. La notion avait d'abord présenté un certain aspect théorique : il s'agissait en quelque sorte d'un postulat, pas tout à fait étranger à la démarche kantienne. Mais Ortega ne se contente pas de cette solution, qui lui paraît abstraite. Accepter — selon sa propre expression — le côté problématique de la vie, prendre conscience de la nécessité d'un dépassement, c'est se mettre dans cette situation exceptionnelle du naufragé. Or, cette situation est la seule possibilité qui nous soit donnée de *vérifier*¹ nos idées, nos valeurs. On pourrait définir la *vérité* de toute théorie ou de toute valorisation comme étant *le fait qu'elles conservent*

¹ En gardant au mot son sens étymologique.

leur pouvoir jusqu'au cœur même du naufrage, qu'elles y trouvent leur entière signification, leur utilité pratique, donc leur réalité¹. Si la vie est toujours dirigée vers l'avenir, si « tout faire signifie réaliser un futur », la transcendence se trouve intimement liée à cette aventure pratique, vécue, concrète; elle devient elle-même à la fois la condition de ce futur et le gage de l'authenticité de sa réalisation.

Nous n'avons pas entrepris une étude exhaustive de la *Révolte des Masses*, dont nous avons dû laisser de côté bien des points. Toutefois, un problème pratique nous permettra, pour terminer, de jeter un jour plus actuel sur les notions que nous venons d'exposer. Face au caractère problématique que présente aujourd'hui le destin de l'Europe et du monde, nous pouvons nous appuyer sur plusieurs « idées ». Supérieur même à une simple idée, le patriotisme est un idéal moral élevé et universellement reconnu. Or, c'est en fait une *idée reçue*, une façon simplifiée de penser, qui n'est d'aucune utilité réelle dans la solution des difficultés que l'humanité rencontre maintenant. Au contraire, seules nos frontières nous empêchent, nous Européens, de remplir notre authentique destin. L'Etat est devenu une notion statique, tendant au maintien d'un système établi et qu'on ne remet pas en question. Toute réserve à l'égard du patriotisme est criminelle, parce qu'elle risque de bouleverser la quiétude matérielle et spirituelle acquise. Dans le naufrage que représente la crise de notre civilisation — crise annoncée avant 1930 déjà — cette idée ne résiste pas, elle est inutile, donc nuisible. Il faut la dépasser en lui donnant une nouvelle signification, en lui redonnant le dynamisme qu'elle avait à l'origine, à l'époque où les tribus et les provinces dépassaient l'esprit tribal ou provincial pour concrétiser dans la nation un projet d'avenir plus riche en possibilités. Il faut dépasser le nationalisme tout d'abord vers la mise en commun des forces culturelles et économiques de l'Europe², et dans la perspective d'un dépassement nouveau de l'Europe vers l'humanité tout entière.

¹ On serait tenté de rapprocher cette position de celle de Mallarmé, ne serait-ce que pour les distinguer l'une de l'autre. Lorsque le poète parle de naufrage, il ne croit pas que la circonstance exceptionnelle suffise à donner à l'idée une valeur absolue : « Un coup de dés jamais, quand bien même lancé dans des circonstances éternelles, du fond d'un naufrage (...) n'abolira le hasard. » Il est pourtant intéressant de retrouver la même image utilisée par le poète et par le philosophe pour désigner le « moment » de plus grande vérité.

² « Seule la décision de construire une grande nation avec le groupe des peuples continentaux pourrait redonner vigueur à l'Europe. » *O. C.*, IV/273. (Cf. *O. C.*, IV/269.)

Il faut donc faire sauter le bateau — qui n'est pas tant la réalité matérielle des pays existants que l'idée elle-même de nationalisme — se jeter à l'eau, tout remettre en question. C'est la seule voie de la création humaine, qui commence par l'abandon courageux de la position acquise¹. « Il n'y a pas de création d'Etat si l'esprit de certains peuples n'est pas capable d'abandonner la structure traditionnelle d'une forme de vie en commun, et de plus d'en imaginer une qui n'aurait jamais existé. »

Une telle attitude — comme chez Platon — est hautement morale, et Ortega doute que les Européens en soient actuellement capables. Car, comme nous l'avons dit plus haut, la véritable question est que « l'Europe n'a plus de morale ».

« INTRODUCTION » A UNE
ÉDITION DE SES ŒUVRES

L'année 1932 marque la fin de la première période de l'œuvre d'Ortega. Nous avons vu que, dans les années

précédentes, l'auteur s'était « essayé » dans des domaines extrêmement divers, et qu'il avait voulu confronter sa méthode, ses bases idéologiques avec la réalité vivante et multiple. Avant le perfectionnement de cette méthode et l'approfondissement de ce système, inaugurés par les œuvres des années 1933 à 1935, il fait le point, il résume en formules claires et accessibles l'essentiel de ses précédentes découvertes.

Ce résumé se trouve tout d'abord gravé sur les deux faces d'un disque des *Archives de la Parole*², créées par le Centre d'études historiques. Nous ne nous arrêterons pas à ce très court texte, car il n'ajoute rien à celui qui va nous retenir maintenant. En effet, à l'occasion de la première publication d'ensemble de ses œuvres, Ortega écrit une « Introduction » dans laquelle il expose les résultats de cette première partie de ses recherches.

« La bataille incessante que je livre contre l'utopisme n'est pas autre chose que la découverte de ces deux vérités : la vie — au sens de vie humaine et non de phénomène biologique — est le fait radical, et la vie est circonstance. »

La vie est le fait radical. Il faut entendre par là tout d'abord cette observation élémentaire selon laquelle tous les faits, tous les événements me sont donnés à l'intérieur de ma vie. Si importants soient-ils *sub specie aeternitatis*, ils n'en reçoivent pas moins leur réalité de cette réalité première qu'est ma vie, et qui est la source même et la racine de leur existence.

¹ Cf. le mythe de la caverne.

² O. C., IV/366.

Or, comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, la vie est axée sur deux pôles : le moi et les circonstances.

Ma vie est ce qui m'arrive, et ce qui m'arrive à moi seul. Cela n'a rien à voir avec mon caractère; je peux lutter contre mon égoïsme, je n'empêcherai jamais que le monde m'apparaisse comme quelque chose dont je suis le centre. C'est de cette façon qu'il m'est donné, et c'est cela qui se pose à moi comme un problème à résoudre. La première conséquence sera la difficulté — voire l'impossibilité — de la communication. L'homme est condamné au « solipsisme vital », la constitution du monde l'empêche de se mettre réellement à la place d'autrui. Cela suppose une négation de soi-même et une re-naissance dans le prochain, qui ne peut jamais être absolue. Cette démarche est réservée aux forts, aux êtres qui débordent de vitalité, mais de toute façon elle est œuvre de l'imagination. Les autres sont par définition des hiéroglyphes que nous cherchons à déchiffrer. Celui qui n'essaie pas de sortir de soi n'a aucune chance de connaître autrui; celui qui fait cet effort n'atteindra jamais qu'une connaissance relative et partielle.

L'importance du problème vient de ce que ces *autres*, si difficiles à connaître de façon valable, font partie du monde dans lequel je dois vivre, et en sont même un des éléments importants. Ceci nous ramène à l'autre pôle vital : les circonstances. La vie est circonstance. Ma vie, c'est le fait que je me trouve plongé dans un monde déterminé, et que je dois m'y réaliser.

Deux conséquences découlent de cette constatation. La première, c'est la nécessité d'étudier ces circonstances, d'essayer de les comprendre. Si nous ne voulons pas vivre en somnambules, il nous faut éclairer ce tout que nous formons avec nos circonstances. C'est là l'attitude proprement philosophique, et la seule attitude humaine valable. L'empire que l'homme peut avoir sur lui-même, c'est celui de la pensée, et non de la volonté, comme le veut la sagesse populaire — cette pensée qui est « l'emploi vital de l'intellect, qui, lui, est un simple instrument organique ». Cherchant à connaître, à comprendre le tout dont nous faisons partie, la pensée philosophique aura l'aspect d'une « pathétique curiosité vitale », et englobera les sciences et les techniques. Elle tiendra compte de leurs enseignements, tout en cherchant à les dépasser vers une connaissance totale et cohérente de tous les aspects de la vie — ou de la vie sous tous ses aspects — c'est-à-dire du moi en tant qu'il est plongé dans la circonstance. Définition de la philosophie en même temps que de la vie.

La deuxième conséquence du caractère circonstanciel de la vie, c'est la mise en jeu de notre liberté. La position particulière que présente l'existence humaine place chacun devant diverses possibilités

d'action. La vie achevée est un ensemble d'actions (littéralement, de « faire ») réalisées; l'avenir est un répertoire d'actions possibles, de tâches parmi lesquelles il faut absolument choisir — le refus de choisir étant un choix comme les autres.

La question se divise en deux. Son premier aspect, c'est l'acceptation ou le refus des circonstances dans lesquelles nous nous trouvons placés. Nous nous souvenons qu'Ortega s'est imposé comme un devoir d'accepter ces *circonstances espagnoles* que sa naissance lui avait données — de les accepter pour les modifier. Il aurait certainement eu plus de facilité ailleurs — en Allemagne particulièrement. Mais il a choisi d'assumer les bons et les moins bons aspects de sa situation; il a pensé que son destin authentique était de rester lié à son pays et surtout aux problèmes de ce pays et de son peuple.

La question prend alors un second aspect, plus général. Ce choix que je suis appelé à faire à chaque instant, ce choix capital proposé à ma liberté doit avoir une signification. « Notez bien que ce qu'on choisit, ce n'est pas l'œillet ou la rose, mais ce que l'on va être soi-même dans la minute suivante. » Ce moi-même que je vais réaliser est-il équivalent à tous les autres que je pourrais réaliser? Ma liberté serait illusoire. Il faut qu'il y ait un « moi » authentique, ou une échelle de l'authenticité selon laquelle je puisse me choisir autrement que par hasard. D'où la distinction entre ce que l'on *peut* faire, l'ensemble de tous les possibles, et ce que l'on *doit* faire, ce qui est *à-faire* — exprimé par le mot espagnol *quehacer*, devoir, tâche, affaire. Les circonstances doivent donc être soumises à une nécessité, pour que mon choix ait une réponse dans le monde, et à une valorisation, pour qu'il ait une signification morale.

On voit que cette mise au point philosophique reprend les thèmes relevés dans la *Révolte*. Mais alors qu'ils étaient dispersés dans une œuvre centrée sur un problème social pratique, et à laquelle ils servaient d'armature logique, ils sont ici exposés pour eux-mêmes, sous la forme d'une prise de position officielle. Ces thèmes sont présentés comme le résultat — non définitif — de la lutte que l'auteur mène depuis trente ans, depuis le jour où il a accepté de se jeter à l'eau pour chercher la vérité hors des chemins battus et des idées reçues. Cette « entreprise exaspérée d'un être qui se sent perdu dans le monde et qui aspire à s'orienter », c'était son destin authentique. S'il n'a pas essayé de s'y dérober — s'il n'a pas *pu* le faire — c'est que sa « vocation était la pensée, un effort vers plus de clarté sur les choses ».

Il nous restera à suivre Ortega dans ce qu'il appelle, après Platon, « la seconde navigation ».

REMARQUES Si, arrivés au terme de cette première moitié de l'œuvre d'Ortega, nous essayons de faire le point, nous sommes tout d'abord frappés par deux phénomènes à première vue contradictoires : l'unité et la diversité de la démarche. Mais la contradiction n'est qu'apparente, ou, en un certain sens, elle est constitutive de cette démarche elle-même. Il y a diversité parce qu'Ortega veut que sa pensée englobe *tout le réel*. Toute autre attitude le mettrait en contradiction avec lui-même. Nous avons vu en effet que sa réflexion partait de l'insuffisance de toutes les méthodes de connaissance connues. Si parfaites soient-elles sous un certain aspect, elles donnent toujours du monde une vision partielle, donc partielle. Un tel point de départ amènera nécessairement à une confrontation générale de tous les aspects, en eux-mêmes insuffisants mais indispensables, sous lesquels l'homme est mis en rapport avec le monde. Mais il y a aussi et surtout diversité parce que le divers est précisément l'un des termes de la contradiction à dépasser. La multiplicité spontanée et irrationnelle de la vie doit être réconciliée avec l'unité organisatrice d'un *logos*. Toutes les oppositions rencontrées peuvent se ramener à cette dernière, que la « raison vitale » est chargée de surmonter.

Expliquant la raison de cette diversité, nous avons démontré du même coup l'unité. Non seulement il y a cohérence parce que l'unité est l'un des termes de la contradiction que nous venons de mentionner, mais encore il y a liaison de fait entre toutes les parties de la réflexion parce que l'analyse se centre sur une intuition fondamentale, qui est en même temps une méthode. Cette intuition fondamentale — et qui restera par la suite, malgré quelques modifications, la clef de toute la construction — c'est que l'opposition entre la « vie » et la « raison » peut être dépassée, et qu'elle est, partiellement du moins, artificielle. La raison vitale *est* ce dépassement.

Dans les écrits critiques des premières années, Ortega hésitait, oscillant entre deux positions extrêmes, selon le problème qu'il traitait. Il adoptait une attitude de *réaction* contre d'autres positions extrêmes, qu'elles fussent celles de l'opinion courante, ou celles des spécialistes. Il cherchait à montrer de façon pratique comment, dans certains domaines précis, les hommes avaient échoué, soit pour avoir voulu tout ramener à la logique mathématique, soit pour avoir tenté de supprimer purement et simplement la raison. C'est pourquoi nous l'avons vu parfois attaquer violemment la « raison » — mais il fallait toujours entendre par là une raison qui se refuse à rien reconnaître en dehors d'elle — et démontrer que la nature, et particulièrement la nature humaine, ne se plie pas toujours aux schèmes qu'on veut lui imposer. A d'autres occasions, il faisait

l'apologie de la raison, insistant sur le fait que cette dernière est à la fois notre principal instrument de connaissance, et l'un de nos seuls moyens de communication.

Refus des extrêmes, rejet de toute tentative de restreindre l'être à une raison séparée de la vie comme à une vie dépourvue de raison, tel est le premier pas de la démarche. Mais il devait être suivi d'un second, tout aussi important. Il fallait remplacer les extrêmes exclus — et qui avaient représenté les bases de la pensée antique et moderne — par une nouvelle notion, qui deviendrait par la suite technique, méthode de connaissance et d'organisation, conception du monde. Et cette notion devait englober et concilier les vertus des deux principes rivaux, en corrigeant les insuffisances de chacun d'eux par les aspects positifs de l'autre.

C'est pourquoi la « raison vitale » n'est pas simplement un mot pris un peu au hasard dans le répertoire des associations possibles, comme c'est parfois le cas lorsque des philosophes sont obligés de nommer une réalité qui jusqu'alors n'existait pas, ou du moins n'avait pas été mise en relief, n'avait pas été nommée. Elle est aussi une définition et un programme. Le terme choisi témoigne bien de la volonté de celui qui le propose de ne renoncer ni à la raison ni à la vie. La raison vitale sera raison, mais elle devra tenir compte de ce caractère fondamental de tout ce qui est donné : tout phénomène apparaît « sur fond de vie » ; il est par conséquent engagé dans une aventure humaine complexe, unique, concrète, située dans le temps et dans l'espace. La raison vitale sera vitale, mais, envisageant tous les aspects du réel, elle n'oubliera jamais qu'elle doit les éclairer de son unité, et que sa mission est de rendre les choses plus claires à la conscience, plus transparentes à l'esprit.

Ainsi, la raison vitale sera appelée à analyser tous les plans sur lesquels peut se situer le contact du moi avec le non-moi. Il lui faudra assumer la totalité de *l'homme et de sa circonstance*. Il lui faudra admettre que dans toutes ses affirmations, cette totalité est implicitement ou explicitement présente. Elle sera d'autre part appelée à analyser le phénomène initial de la « présence de l'homme et du monde l'un à l'autre ». Elle devra admettre que chacune de ses affirmations sous-entendra la complexité de cette présence réciproque, entre autres sous son aspect de liberté. Il lui faudra enfin s'assumer elle-même, et situer tout problème dans ce qu'Ortega a désigné plus haut comme étant « la gigantesque confrontation entre le rationnel et l'irrationnel ». Il est impossible de rien comprendre aux phénomènes humains si l'on ne part du fait que l'homme, centre de ce conflit entre le rationnel et l'irrationnel, est à chaque instant

en face d'une multitude de possibilités concrètes et définies, parmi lesquelles il peut et doit choisir.

L'affirmation fondamentale de la fin de cette première partie de la démarche ortéguienne, c'est celle du caractère « transcendant » de cette attitude de la « raison vitale ». La position de l'homme face au choix nécessaire se ramène à un choix fondamental entre l'absurde ou un recours à la transcendance. Ou notre situation dans le monde est une mystification, ou il faut admettre que tout n'est pas immédiatement donné et qu'il y a possibilité de dépasser ce que chaque prise de position individuelle a de restreint vers quelque chose qui lui donne un sens et qui la rattache à l'ensemble des efforts humains.

On découvre ainsi la richesse et l'intérêt de la position d'Ortega. On voit aussi ce qui lui manque encore : une systématisation plus poussée, la dissipation de toute équivoque possible par la formulation explicite de la méthode, enfin une implantation plus profonde et plus définie dans le réel concret. La méthode s'est *essayée* dans ce concret ; elle doit encore y définir sa place et ses rapports avec les autres notions — celles qu'elle prétend supplanter, mais qui existent socialement et culturellement, et celles avec lesquelles elle veut collaborer.

Tel est le chemin « théorique » que nous avons parcouru. Mais nous savons que toute théorie est un système de réponses aux questions que pose l'existence pratique. Cette « théorie » a donc une autre face, c'est la volonté de l'auteur d'assumer ses circonstances espagnoles. Cette volonté s'est manifestée dans le retour d'Ortega dans son pays, auquel il va consacrer son activité — « pendant de nombreuses années en tout cas », a-t-il précisé. Nous la retrouvons dans l'activité politique qu'il a déployée, mais qui se termine après une brève carrière de député. Elle se révèle encore dans l'immense effort de culture et d'information représenté par ses cours universitaires, ses conférences, ses articles de journaux, la publication régulière du *Spectateur* et la fondation de la *Revue d'Occident*, revue mensuelle et maison d'édition. Il ne faut pas dissocier cet aspect pratique de l'activité d'Ortega de la « théorie » résumée plus haut. En assumant sa circonstance, le philosophe est fidèle à sa théorie, il accepte d'être lui-même l'« illustration » de sa pensée, comme la preuve concrète de leur validité. Mais il y a plus. Incarner sa philosophie dans une action concrète, c'est en fait dépasser l'opposition entre la vie et la raison de la façon la plus valable. C'est dépasser l'individu, en tendant au collectif ou à l'universel, c'est surtout dépasser dans une existence concrète l'opposition entre le rationnel d'une formation philosophique et scientifique et l'irrationnel d'un peuple engagé dans son histoire.

LA RAISON HISTORIQUE

LA MÉTHODE SE TRANSFORME
EN UN SYSTÈME

1933-1935 La réalité se manifeste à travers l'expérience humaine ; l'homme lui confère sa dimension historique. Une fois réalisée, l'expérience humaine, absolument libre en elle-même, devient absolument nécessaire : plus rien ne peut faire qu'elle n'ait pas été. L'histoire apparaît ainsi comme le lieu de toute vérité. La réalité n'est transparente qu'à la « raison historique ».

Chacun est le seul auteur de sa propre vie, et le seul à pouvoir la « connaître » vraiment, en la vivant. Ceci semble enfermer l'homme en lui-même, le réduire à sa propre spontanéité en le séparant des autres, c'est-à-dire en rendant impossible un dépassement vers l'universel. Mais la solitude radicale de l'humain est corrélative à son caractère indispensable. C'est parce que chaque expérience personnelle, chaque point de vue individuel sur le monde est un moment unique et irremplaçable de l'existence du réel, que cette spontanéité se dépasse vers une signification. Signification de la vie qui n'est définie que par son rapport à quelque chose qui n'est pas elle. Mais aussi signification du réel lui-même qui, par l'intermédiaire de l'acte qui le révèle, c'est-à-dire par un homme défini et sa circonstance, s'articule avec l'ensemble de ce qui est. Cette articulation présente deux faces : elle permet la création d'un système cohérent dans lequel l'ensemble du donné s'organise en « monde », partiellement abstrait et statique, et qui sert de référence à chaque action individuelle. Mais elle est aussi la clef d'un système dynamique, en tant que cette vie individuelle est à la fois problème et réponse, lieu de rencontre du donné et de la raison, et moment de la perpétuelle modification de l'un et de l'autre, de l'un par l'autre.

Dans les deux cas envisagés — signification de la vie et signification du réel — le système de relation englobe l'ensemble du donné actuel, mais qui s'inscrit dans un développement historique. Si l'on préfère, ce donné actuel porte en lui tout son passé, sous forme d'avoir été, en même temps qu'il se présente comme sollicité par un avenir, ou devoir être. Par le phénomène de la réalisation que nous avons appelé

perspective, tout fait s'inscrit dans le temps vécu, dans lequel l'accumulation du passé rend impossible tout retour en arrière : le temps est irréversible parce que je suis tout mon passé en tant qu'il est déjà et irrémédiablement réalisé.

Si tout ce qui est donné l'est dans une vie individuelle, et que le sens de ce donné ne peut pas se distinguer de sa signification par rapport au problème que cette vie représente, le fait de vivre lui-même court le risque de manquer de signification. Lui seul n'est pas rapport à autre chose, il est « ce qui arrive ». Il est un schéma qui va servir de méthode de connaissance : lui qui est essentiellement inscrit dans le temps, il présente une structure invariable qui, mise en face d'une donnée toujours différente, permettra des réalisations infiniment variées. Il y a donc une double « justification » de la vie humaine : elle est manifestation du réel et possibilité de le connaître, de le comprendre, d'en découvrir la « raison ». Mais nous lui cherchions une signification par rapport à elle-même, puisqu'elle est l'unique terme de référence.

Elle est tout d'abord l'expression du caractère ambigu de l'« être » de l'homme ; par rapport à elle-même, elle est le fait de ne pas être donnée, et c'est là sa première signification réelle. L'homme vit plutôt qu'il n'est ; il a perpétuellement à se faire, à se trouver, à se choisir. L'être de l'homme, ou sa vie, c'est le fait qu'il se trouve devant quelque chose qu'il est appelé à remplir librement, et qu'il ne peut pas refuser de remplir — sinon en s'échappant dans la mort, ce choix étant la dernière réalisation de sa vie. Mais la vie est aussi moyen d'accomplir ce choix qu'elle va être ; c'est-à-dire qu'elle sélectionne, parmi tous les futurs possibles, celui qui lui correspond, et elle le propose au libre choix de la volonté. Cette proposition n'est pas manifeste ; elle pose plutôt un problème dont chacun doit trouver la solution. Mais la donnée du problème est telle que la solution peut être trouvée ; ce qui signifie que la vie est déjà ce qu'elle doit être, sous forme d'énigme à résoudre. La solution d'un véritable problème se trouve déjà dans l'énoncé de ce dernier ; il suffit de l'y découvrir (a-letheia, la vérité est ce qui est caché et qu'il faut mettre à jour). Par rapport à elle-même, la vie est donc coïncidence avec ce qu'elle doit être. Mais cette deuxième signification ne va pas sans l'autre : elle est cela en tant qu'elle ne l'est pas ; qu'elle désire l'être, mais que cette réalisation n'est pas assurée. Sinon, il n'y aurait plus place pour la liberté. Mais ce qu'elle doit être ne dépend pas du libre arbitre de chacun ; par rapport à ce que je suis, qui englobe tout ce que j'ai été, dans tous les domaines où se manifeste la vie humaine, il y a pour la seconde à venir une forme de moi-même qui est supérieure à toutes les autres. C'est à moi de chercher à la découvrir et à la réaliser ; pratiquement, c'est à moi de m'en approcher le plus possible, et de perfectionner les moyens techniques dont je dispose

pour trouver la solution et pour la mettre en pratique. D'où la nécessité pour chacun de savoir qui il est, et pour cela de savoir ce qu'est l'homme, et ce que sont les circonstances. Ces dernières vont définir un type d'homme qui sera celui d'une génération, d'un pays, d'un milieu social ou culturel, variante du type homme, et à l'intérieur de laquelle chacun est de nouveau variante particulière — et qui évoluera, qui sera un perpétuel passage d'une forme précise à une forme voisine mais non identique.

Dans le phénomène de la vie coexistent, comme conditions absolues, la liberté individuelle et la nécessité qui la sauve de l'absurde. Il faut que je choisisse librement, sans quoi ce meilleur qui m'est proposé serait abstrait, n'aurait pas de signification morale, ne serait meilleur que par rapport à quelque chose d'impossible. Il faut que ce meilleur soit vraiment tel, sans quoi ma liberté serait inutile, donc illusoire. La vie est donc située par rapport à elle-même; elle a, dans le système du monde indiqué plus haut, sa propre signification.

Ce passé de ma vie qui lui confère un caractère de nécessité n'est pas seulement mon propre passé, au sens strict du terme. Il est une succession de moments vécus, et chacun d'entre eux était défini par rapport à l'ensemble du monde et de son histoire. C'est dire que mon histoire contient nécessairement l'histoire, la totalité de ce qui a été jusqu'à aujourd'hui. La cohérence de mon existence — le caractère nécessaire de ce « meilleur » qui m'est proposé — ne dépend donc pas seulement de la ligne de vie que j'ai suivie dans le passé, mais s'étend à l'ensemble du passé humain. Elle est cohérence universelle, dont mon problème actuel est un fragment. C'est pourquoi, si je veux approcher réellement de cette unique solution qui est la mienne, je dois connaître ce passé, je dois savoir dans quel développement historique je m'inscris; je dois refaire le chemin intellectuel qui a amené l'homme d'aujourd'hui à sa structure, dont je suis un cas particulier. Nous avons là une image matérielle de la persistance du passé dans le présent. Pour suivre ce chemin que la pensée, à laquelle je me rattache, a parcouru au cours de plusieurs dizaines de siècles, je peux lire les écrits qui en représentent les étapes principales. Ces livres, ou les résumés des manuels d'histoire de la philosophie, réalisent de façon patente la présence de ce qui a été dans ce qui est — en même temps que leur difficulté et leur nombre illustrent le caractère ardu et problématique de la vie.

Ainsi, l'histoire apparaît comme la nécessité qui éclaire mon problème particulier; elle est ce qui fait que ce problème est vraiment problème, ce par rapport à quoi le problème que je découvre spontanément à chaque moment de ma vie a une solution. Ceci est la structure humaine essentielle, le schéma général de l'homme, et sans lequel il ne serait pas vraiment tel. L'histoire, non pas ensemble d'événements passés, mais

présence de ces événements dans le moment actuel, est l'absolue nécessité. L'homme n'a pas un « être » donné une fois pour toutes ; son « être », c'est son histoire. C'est sa propre histoire située dans celle de l'univers, et tout entière dans la circonstance qui définit chacun, dans la vie réalisée. Or, cette nécessité absolue est le caractère de la raison ; et l'histoire est ce qui donne sens et valeur à ma vie. Il faut donc poser que la raison vitale est raison historique. Le réel, tel qu'il m'est donné sous forme de problème à résoudre — et qui peut être résolu — n'est transparent qu'à la raison historique, la raison historique étant la raison vitale envisagée dans son développement et dans son perfectionnement ; c'est la raison vitale en tant qu'elle est à chaque instant tout ce qu'elle a été.

RÉFLEXIONS HISTORIQUES Cette troisième partie de l'œuvre d'Ortega, la plus dense probablement, puisqu'elle groupe sur trois ans « Autour de Galilée », « Wilhelm Dilthey et l'idée de la vie » et *L'Histoire en tant que Système*, correspond à la vie — presque éphémère — de la deuxième République espagnole. Période aussi agitée que les précédentes, et tout entière marquée par la menace d'un recours à la violence. Toutefois, elle se distingue du début du siècle par une tentative réelle de redressement national, sur la base d'une série de réformes touchant enfin les vrais problèmes dont nous avons eu l'occasion de parler. Or, trois essais successifs d'arriver à une solution ont échoué ; comment l'expliquer ?

D'abord, par le climat de violence imminente qui n'a cessé de régner et de se concrétiser dans des émeutes, des soulèvements, et par la formation d'organisations de type fasciste. Les « Jons » (Juntas d'offensive nationale-syndicaliste) incarnent ce retour à tout ce que la tradition a d'étroit et de restreint : elles s'opposent aux Droits de l'homme, au libéralisme philosophique (étranger, capricieux et funeste), et aux représentants de cette tendance, la « génération de 98 », qui groupe particulièrement Unamuno et Ortega, à côté de personnalités moins connues mais de haute valeur, comme Pio Baroja, Azorin. Les « Jons » se réclament de la morale chrétienne, de la mission impériale de la race espagnole, et de l'exemple de l'Allemagne et de l'Italie. Elles se rallieront par la suite à la Phalange, de tendance très voisine, fondée en octobre 1933.

L'échec peut aussi s'expliquer par l'excès de la réaction populaire contre tout ce qui représentait l'ancien régime, particulièrement contre l'Eglise — incendie de couvents, massacre de moines et de nonnes — qui obligea le gouvernement républicain à continuer la politique de répression par la force des mouvements populaires. Le

gouvernement parle de soixante-huit églises brûlées, alors que l'opposition en compte plus de trois cents.

Mais il y a surtout un facteur plus technique, qui réside dans la disproportion entre les buts poursuivis d'une part, les moyens à disposition et la méthode utilisée d'autre part.

Le premier gouvernement, formé d'une majorité de « centre gauche » (républicains et socialistes) échoue pour avoir voulu réaliser son programme dans le cadre d'un système parlementaire lent et peu maniable. La majorité théorique sur laquelle les dirigeants s'appuyaient n'avait aucune cohésion, ni politiquement ni socialement. Les lenteurs du système exaspérèrent les paysans, qui se soulevèrent, à quoi les éléments de droite répondirent en abandonnant le gouvernement.

La tentative de la droite, qui succéda à ce premier échec, ne parvint pas à concilier la création d'une république conservatrice, antipopulaire, avec les libertés politiques que le peuple n'était pas prêt à abandonner. La majorité n'était d'ailleurs pas plus homogène que la précédente.

Enfin, le Front populaire se présentait dans une situation plus stable. La majorité parlementaire était solide, l'appui du peuple assuré. La réforme agraire justement se réalisait, lorsque la réaction de la droite prit ouvertement la voie de la violence et déclencha la révolution avec l'aide du fascisme international. La République, pour n'avoir pas voulu sacrifier les réformes urgentes sur le plan social et économique à une réorganisation des forces de l'ordre, pour avoir centré son effort sur le redressement national — sans toujours se donner les moyens pratiques d'y atteindre — se trouve prise au dépourvu par le soulèvement. La République se trouvait en face d'une situation extrêmement difficile : le recours à la violence des forces conservatrices était à prévoir, et pour se préparer à y répondre, il aurait fallu renoncer, partiellement du moins, à ce qui était la raison d'être de la République.

Or, pendant que l'Espagne joue son avenir, il semble qu'Ortega se désintéresse d'elle. Non seulement il renonce à son mandat de député, mais encore ses textes traitent de sujets éloignés de la réalité politique de son pays. Comment faut-il comprendre ce changement d'attitude qui semble contredire tout ce que nous avons vu jusqu'ici ? Comment interpréter les voyages qui entraînent le philosophe en Amérique et en Allemagne, au moment où le sort de la nation dépend de toutes les bonnes volontés ?

Plusieurs facteurs entrent en jeu. D'abord un fait purement personnel. Ortega atteint cinquante ans en 1933. Se penchant sur son activité passée, il en constate la richesse, la variété, le caractère

attachant, mais il ne peut pas ne pas être frappé par l'absence d'ouvrages proprement philosophiques. Quelques articles tout au plus; tous les livres importants sont des « essais », ou des études politiques, sociologiques, bref, autre chose que des « écrits philosophiques ». L'ancien étudiant de Marbourg, l'élève de Cohen, le camarade de Heimsoeth et de Hartmann pense que le moment est venu d'exposer ses idées, sa conception du monde de façon plus systématique, plus technique. Il l'a écrit dans la préface à la première édition globale de ses œuvres, l'année précédente : maintenant commence la « seconde navigation ».

Ensuite, un certain sentiment de l'échec sur le plan pratique, « politique », l'accable. La ligue de 1914 n'a pas donné de résultats. L'entreprise de culture menée de front par *Le Spectateur* (1916-1934) et par la *Revue d'Occident* (1926-1936) n'a pas échoué sur le plan purement intellectuel, au contraire. Le bilan est positif. Mais quelle influence a-t-elle exercée sur la politique du pays? Infime, à en juger d'après les événements et surtout d'après l'attitude de l'élite qu'Ortega pensait atteindre ou former. Quelques exceptions ne feront que confirmer cette constatation d'ensemble.

Il faut signaler finalement un certain découragement quant aux possibilités qui restent à l'Espagne de sortir de l'impasse. Depuis plusieurs années, Ortega annonce la catastrophe. Dans *Espagne invertébrée*, il prédisait que le peuple devrait *souffrir dans sa chair*; deux ans plus tard, la dictature de Primo de Rivera confirmait tragiquement l'affirmation. En 1924, Ortega écrit une préface pour la quatrième édition du même livre, dans laquelle on trouve une expression violente — et qu'on lui a amèrement reprochée : « J'ai annoncé que partout on passerait par des situations dictatoriales, et que celles-ci étaient une maladie inévitable de l'époque et le châtimement correspondant à ses vices. » ¹

Luis Araquistain dira que si Ortega n'avait pas annoncé la dictature, elle ne se serait peut-être pas produite ². Quoi qu'il en soit, une nouvelle fois, deux années ont suffi à démontrer qu'il ne s'agissait pas de « pessimisme », mais de vision clairvoyante. Ortega pense qu'il n'y a plus rien à faire. Crier? S'indigner? On ne peut s'empêcher de penser au sort d'Unamuno, réduit à l'impuissance — et aujourd'hui encore partiellement interdit en Espagne — pour avoir, non pas crié, mais parlé. Qu'elle mente ou non, la « légende » qui veut que l'auteur du *Sentiment tragique de la Vie* ait été giflé par un officier, dans une cérémonie officielle, pour le simple fait

¹ O. C., IV/45.

² *Revue Sur*, Buenos-Aires, N° 241, juillet et août 1956.

qu'il était un « intellectuel » — cela l'après-midi précédant sa mort, qui en serait la suite, volontaire ou non — est bien révélatrice de ce qu'un « philosophe » pouvait entreprendre pratiquement. Ortega a préféré l'exil, il ne nous appartient pas de juger son attitude.

Enfin, quelques articles de cette période ou des années précédentes nous éclaireront sur certaines considérations, également d'importance. En 1930, dans le journal *La Nation* de Buenos-Aires, Ortega publie un article intitulé « Ne pas être homme de parti ». Être homme de parti, c'est renoncer à être soi-même, à se choisir librement à chaque instant, à assumer son authentique destin. C'est accepter un être factice pour se dispenser de penser à titre strictement personnel. C'est une façon de « se tuer alors qu'on est encore en vie, un suicide debout ». « Rester au-dessus de la mêlée », ce n'est pas renoncer au combat, fuir ses responsabilités, mais c'est au contraire assumer totalement son intransmissible responsabilité.

En 1930, dans le même journal, il parle des *institutions* que les Cortès sont en train de mettre sur pied¹. Il critique le choix d'un parlementarisme qui n'est pas à la hauteur des nécessités de l'heure — là encore, les événements n'allaient pas tarder à lui donner raison. Mais de plus, il attribue ce choix à un manque de foi dans les institutions quelles qu'elles soient, qui serait caractéristique de l'esprit des générations dirigeantes. C'est ce qui a permis tant à la Russie qu'à l'Italie d'utiliser ces institutions — différentes dans les deux pays — dans le même but de servir de masque à une politique sans institutions, gouvernement personnel d'un homme ou d'un groupe d'hommes. Quelle autre solution propose-t-il ? Il faut attendre que vienne « une nouvelle génération qui se déclarera au-delà du « politicisme » et de l'économisme, qui refusera d'annuler sa vie en la mettant jusqu'à sa racine au service de problèmes idéalement insolubles ». Alors, les problèmes se résoudreont d'eux-mêmes, lorsque la politique et l'économie auront réintégré « le plan d'attention qui leur convient » ; car, de vouloir en faire le centre de la vie, on crée de fausses situations, de faux problèmes qui ne peuvent évidemment pas recevoir de vraies solutions.

En 1935, dans une série d'articles du même journal, consacrés à « Un aspect de la vie allemande », il reprend cette idée en défendant l'individualité face à l'homme qui s'identifie à son métier, à sa fonction officielle. Un récent voyage en Allemagne lui a fait voir jusqu'où peut aller ce défaut, cette infidélité à soi-même.

Lorsque, la même année, il parle au micro de Radio-Madrid, à Buenos-Aires toujours, de « Ce dont on a le plus besoin aujourd'hui »,

¹ O. C., IV/362.

c'est encore au jugement personnel, et à la volonté de se poser toujours et sincèrement des questions — par exemple la question qui lui sert de titre, et à laquelle il ne donnera pas d'autre réponse — qu'il attribue la suprême valeur et le pouvoir de sauver l'homme et le monde.

Lorsque, le 1^{er} janvier 1937, il apprend la mort d'Unamuno, et qu'il écrit que Don Miguel est mort du « mal de l'Espagne », il se refuse à prouver qu'il ne s'agit pas d'une simple « phrase », car « cela m'obligerait à parler de thèmes dont je me suis interdit de parler depuis des années ». Il conclut son article en disant : maintenant que la voix d'Unamuno s'est tue pour toujours, « je crains que notre pays ne connaisse une ère d'atroce silence »¹. Nul besoin de souligner la triste réalité de sa prédiction...

Qu'on nous permette, pour terminer cette série de réflexions, de citer un texte passablement plus ancien, la conclusion de l'article « Sur le fascisme » écrit en 1925 : « Plus je verrai le fascisme exercer sans résistance le gouvernement du pays, plus j'aurai une mauvaise opinion de la santé politique de l'Italie. Il n'y a pas de santé politique quand le gouvernement ne s'appuie pas sur l'adhésion active des majorités sociales. C'est peut-être pour cela que la politique m'apparaît toujours comme une activité de deuxième catégorie. »²

Nous avons voulu signaler une série de facteurs qui expliquent l'attitude d'Ortega, sans la justifier ni la condamner — d'ailleurs notre intention est de comprendre et non de juger.

« A PROPOS DE GALILÉE » Cette œuvre représente une série de douze leçons, données pendant le semestre d'été 1933. Le cours devait comprendre une deuxième partie, que les événements d'Espagne n'ont pas permis de mener à bien. Les leçons cinq à huit ont été publiées séparément en 1942, sous le titre de *Schème des Crises*; l'ensemble du cours porte dans les *Œuvres complètes* le titre d'« A propos de Galilée ».

Les deux premières leçons situent une prise de position générale. Nous y trouverons la systématisation que semblait exiger encore la pensée exposée dans la première partie de l'œuvre. Qu'une telle formulation du système ait été prononcée déjà bien avant cette date, voilà qui nous semble plausible, puisque Ortega est depuis plus de vingt ans titulaire de la chaire de métaphysique. Nul doute qu'il ait été amené à y exposer l'ensemble de sa conception du monde.

¹ O. C., V/266.

² O. C., II/505.

C'est le fait même d'un cours sur Galilée et son temps qui sert de point de départ à Ortega. Comment se fait-il que Galilée nous intéresse ? Egocentrique ou non, chacun s'intéresse tout d'abord à soi-même, et il n'y a rien là qui doive ou qui puisse nous surprendre. Le fait humain fondamental, c'est que chacun est le protagoniste de sa propre vie, unique et irremplaçable dans un rôle où personne ne peut entrer que lui. Chacun vit sa vie, dont il est seul à *connaître* vraiment les joies et les peines. Cet intérêt que tout homme se porte à soi-même n'a donc pas besoin de justification. Par contre, les autres intérêts posent un problème, surtout s'ils portent sur un homme qui a vécu trois cents ans auparavant. Ne croyons pas qu'il ne s'agit là que d'une curiosité fortuite : « Notre existence est un organisme, et tout en elle a un poste précis, une mission, un rôle. » En effet, Galilée n'est pas un individu abstrait — sinon notre choix serait gratuit. Il se situe historiquement et culturellement, et c'est la parenté entre sa situation (aube de l'époque moderne) et la nôtre (fin de l'époque moderne, début d'une nouvelle période) qui justifie pleinement notre intérêt pour lui.

Car les faits, par eux-mêmes, ne représentent pas encore la réalité. Ce que Galilée a fait ne prend de signification qu'une fois interprété et inclus dans un cadre, dans une organisation de l'univers. La réalité d'un fait est sa signification ; non pas son existence matérielle, qui n'est que signe, hiéroglyphe.

Pour passer du simple signe à la signification, Ortega propose une attitude toute cartésienne : il faut nous éloigner un moment des faits, et « rester seuls avec notre esprit ». Là, nous inventons une réalité, nous l'organisons, nous « réalisons » mentalement l'aspect extérieur qui lui correspondrait, et nous le confrontons avec les faits que nous voulions interpréter. S'ils correspondent, c'est que nous avons compris, nous avons dé-couvert la réalité. Le faux Galilée, le Galilée abstrait ne nous intéresse en rien. Le vrai Galilée, celui qui tire de sa situation un sens, une réalité, fixe, au contraire, grandement notre attention en vertu de notre propre inclusion dans un même système de mise en relief des significations.

Ainsi, toute science présente deux aspects, l'un imagitatif, pure création de l'homme, et l'autre de confrontation. L'imagination de la science se caractérise par son *exactitude*. Mais l'exactitude des diverses sciences peut être de type différent, suivant leur objet. La matière humaine, qui forme le contenu de la science historique, ne ressemble en rien aux « mobiles » et aux « plans horizontaux » de la science de Galilée. La question se pose seulement de savoir si l'histoire répond à ces deux aspects des sciences : une phase de construction et une de confrontation. En d'autres termes, y a-t-il

un système de construction qui ne soit pas mathématique — puisque la matière humaine ne s'y soumet pas — mais qui soit pourtant valable ? Pour répondre, il faut tout d'abord se défaire de la position simpliste d'un Léopold de Ranke, qui veut que l'histoire recherche « comment les choses se sont effectivement passées ». Voyons le problème de plus près.

La première remarque à formuler, c'est que tout ce qui peut arriver à un homme a lieu à l'intérieur de sa vie : la réalité de l'événement ne sera donc en aucun cas le fait « brut », isolé de son contexte vécu, mais bien *ce qu'il signifie dans la vie de cet homme*. Un même fait, par exemple la mort, est quelque chose d'absolument différent suivant qu'il survient à un jeune de vingt ans plein de projets et d'enthousiasme, ou à un malade neurasthénique. Dans le domaine de l'humain, tout fait tire sa réalité de l'ensemble dont il fait partie, de l'organisation individuelle et collective dans laquelle il intervient activement. Seul, le fait de vivre est quelque chose qui « arrive » à l'homme, sans plus ; tout le reste s'inscrit dans cette unité complexe mais indivise qu'est chaque existence. Chercher « comment les choses se sont effectivement passées », c'est les inscrire dans leur cadre vécu. C'est renoncer à l'« objectivité » froide du mathématicien pour un point de vue plus concret, l'inclusion de l'objet étudié dans l'organisation structurée d'un système vital.

La conséquence en sera que, pour connaître un fait, il faut connaître dans quel système humain il s'est produit — et il faut connaître et comprendre la totalité et l'organisation de ce système. Tout le reste est abstraction.

Or, avant de connaître une vie particulière, il est logique de se demander si toutes les vies ne répondent pas à un schéma de base, qui serait commun à elles toutes. Peut-on parler d'une structure de « la vie humaine » ? Telle est la question fondamentale ; en cas de réponse négative, la science historique apparaîtra comme pratiquement impossible.

L'étude des écrits de cette branche de la science nous prouve d'ailleurs que tous les historiens ont, consciemment ou non, une vision de ce qu'est la vie humaine, et que cette vision les guide à travers leur recherche. C'est cette idée préconçue de la structure des faits humains qui leur fait employer la notion de « vraisemblance » : est vraisemblable tout fait conforme à l'idée que le chercheur s'est faite de la vie en général, ou de la vie de tel ou tel personnage particulier.

Et qu'une attitude « vraisemblable » au XIX^e siècle ne le soit pas au X^e ne contredit pas ce qui a été dit plus haut. S'il y a une

structure fondamentale, elle fera nécessairement intervenir, comme composante de tout événement, la situation historique du sujet. Il faudrait donc une structure variable pour qu'une attitude valable à une époque le soit nécessairement à toute autre.

Il faudra donc que les historiens prennent conscience de leur méthode, et qu'ils se préoccupent de construire l'histoire en se basant sur une notion claire et rigoureuse de la structure nécessaire de toute vie humaine. C'est la permanence de cette organisation de l'homme qui amènera la diversité des réactions face à l'infinie multiplicité des situations.

La deuxième leçon s'intitule précisément : « La structure de la vie, substance de l'histoire. » L'histoire n'est pas une science « exacte » au sens où l'est la physique, parce que l'homme n'est pas un ensemble de particules matérielles, sans plus. La pierre n'a pas besoin de s'interroger ni de chercher pour être ce qu'elle est. L'homme, oui. Il est une « entité très étrange qui, pour être ce qu'elle est, a besoin de le vérifier auparavant ; elle doit, qu'elle le veuille ou non, se demander ce que sont les choses qui l'entourent, et ce qu'elle est, elle, au milieu des choses »¹. C'est là que réside sa nature : il possède l'entendement. Aucun objet matériel, aucun animal n'a à se demander, à chaque instant, ce qu'il va faire, ou, *ce qui revient au même*, ce qu'il va être. C'est le privilège — lourd parfois à porter — de l'homme ; c'est, si l'on veut, son essence — « ce qu'il y a d'essentiel en lui », dit Ortega.

Notons en passant qu'Ortega ne précise pas s'il définit ainsi l'homme tel qu'il est, ou tel qu'il doit être pour mériter ce nom. En fait, les deux points de vue se superposent. D'une part, il est impossible d'éluder cette situation : la vie et le monde sont présentés comme un problème à résoudre, et n'importe quelle attitude est une sorte de réponse. Mais d'autre part, en prenant conscience de cette situation, en acceptant le problème et en essayant d'y répondre de façon valable, nous assumons authentiquement notre condition d'homme. La définition générale de la « condition humaine » et celle, plus exigeante, de la conscience, se recouvrent.

C'est pourquoi il serait prudent de renoncer à définir l'homme comme *homo sapiens*. Méritons-nous vraiment cette qualification d'« intelligent », qui désigne celui qui comprend et qui sait ? Rien n'est moins sûr. Mais ce qui est plus que certain, c'est que nous avons besoin de savoir. Toute définition valable de l'homme devra tenir compte de cela, et traduire le caractère dynamique de notre situation, qui en découle. Ce ne sont pas nos instruments (parmi

¹ O. C., V/21.

lesquels se trouve l'intelligence) qui nous caractérisent, mais le fait que nous sommes dans une situation qui nous oblige à les employer, parce que nous n'avons pas d'autre moyen de survivre. Seule l'aventure dans laquelle nous sommes plongés nous définit.

Cette aventure — le fait même de vivre — se ramène à une donnée fondamentale : *être dans une circonstance*. Tout le reste découlera du fait que l'homme se trouve, sans savoir pourquoi ni comment, placé au centre d'un monde déterminé, situé historiquement, géographiquement et culturellement. A cause de cela, il sera obligé de faire quelque chose, à chaque instant. Ses circonstances sont à la fois problème théorique et problème pratique — et, en tant que tel, menace. Pour se maintenir, pour continuer seulement de vivre dans ces circonstances, l'homme est obligé d'agir et de chercher dans quel sens il doit le faire. Il est condamné, à chaque instant de son existence, à décider ce qu'il va faire, c'est-à-dire ce qu'il va être l'instant suivant. C'est une tâche qui lui est imposée, mais qui en même temps lui est strictement réservée. Personne ne peut me décharger de cette responsabilité, car le fait de m'en décharger sur autrui serait encore une façon de l'assumer. Mais personne non plus ne peut m'en priver; il me restera toujours, au minimum, la possibilité de préserver ma liberté en renonçant à la vie comme protestation contre la circonstance qui m'est faite et que je ne peux pas admettre ni modifier.

Observons ensuite que cette décision que je prends, instant après instant, n'est pas vide de sens. Si je choisis une solution plutôt qu'une autre, c'est que je la crois meilleure. Je la crois plus conforme à un certain projet que j'ai établi. Je ne peux pas vivre sans anticiper, sans imaginer mon avenir, sans décider plus ou moins précisément ce que je serai par la suite. Je dois donc me poser le problème « de mon propre être individuel », que je cherche d'abord, que je construis, puis que j'essaie de réaliser. Et de cette question sur mon être, j'en arrive nécessairement à la question plus générale de l'homme : qu'est-ce que l'homme en général doit être ? Pour répondre, il me faut savoir ce qu'est la circonstance dans laquelle l'homme — et moi — vivons.

Ainsi, les questions s'appelant les unes les autres, j'en arrive à l'ensemble de la tâche que chacun reçoit avec la vie : découvrir ce que sont les choses, l'homme, moi-même. Il ne faudrait en aucun cas y voir quelque devoir ajouté à la nature primitive de l'homme; cette nécessité, cette tâche intellectuelle est un facteur de la vie humaine. « Vivre, c'est se trouver dans l'obligation d'interpréter sa vie. » Ortega se résume ainsi : « Notre vie est constituée par deux dimensions, inséparables l'une de l'autre. (...) Dans sa dimension

primaire, vivre est le fait que le moi, le moi de chacun, se trouve dans la circonstance, et n'a pas d'autre solution que de se mesurer à elle. Mais cela impose à la vie une seconde dimension, qui consiste en ceci, que le moi n'a pas d'autre solution que d'étudier, de rechercher ce qu'est la circonstance. » ¹

Or, dans ces deux dimensions de la vie, le problème et la recherche de sa solution, nous retrouvons les conditions de l'attitude scientifique dont nous avons parlé plus haut : en analysant la circonstance, l'homme se fabrique « une idée, un plan ou une architecture » du problème — de la circonstance donnée de façon chaotique — et il applique cette architecture à ce qui l'entoure. C'est ce résultat, la circonstance organisée et clarifiée, que nous appelons le monde ². Ainsi, l'univers ne nous est pas donné sans plus, il est déjà organisé, *fabriqué* par notre activité intellectuelle et par celle de notre entourage et de nos prédécesseurs.

Il faudra donc distinguer la pure circonstance, le donné brut et sans signification dans lequel nous nous trouvons plongés, du « monde » qui est le résultat de notre réaction face à cette situation. Or, selon le lien qui existe entre tout problème et sa solution, on peut en déduire que notre solution-monde sera authentique dans la mesure où le problème-circonstance le sera aussi. C'est-à-dire que si la circonstance cesse d'être problème, et problème angoissant, la réponse que nous lui apporterons sera artificielle, deviendra *idée morte*. Et cela se produira, quelle que soit, dans l'abstrait, la valeur de notre construction.

D'où il résulte que toute solution ne sera *a priori* valable que dans l'instant même où elle répond à un problème. En voulant résoudre ce problème une fois pour toutes, elle perdrait nécessairement son authenticité, elle deviendrait oreiller de paresse. Dans ce cas, c'est le problème résolu qui devient à son tour circonstance problématique et angoissante.

On comprendra que, dans une telle optique, Ortega insiste sur le danger que représente pour nous l'ensemble des idées et des convictions qui forment « la pensée de notre époque ». C'est une solution générale et officielle à tout problème humain, et qui nous est généreusement proposée dès notre naissance et surtout dès que nous atteignons l'âge « de raison ». Cette qualité de « problème déjà résolu » est en quelque sorte un des aspects de la circonstance.

¹ O. C., V/24.

² Remarquons que la *conduite* de la vie est aussi du même type que la démarche scientifique : imagination d'un avenir et sa confrontation avec sa propre réalisation.

Ortega dira ailleurs l'intérêt et la nécessité d'une culture véritable, ce qui nous aiderait à trouver *notre* solution. Il dénonce ici son caractère tout fait, et en conséquence sa très probable non-authenticité. Les solutions nous sont offertes en général avant que nous ayons découvert et ressenti les problèmes. Il est à craindre qu'elles n'aient pas d'autre résultat que de nous masquer ces problèmes. Le langage lui-même, véhicule et seule forme de notre pensée, nous est déjà étranger; il représente de ce fait « une philosophie collective, une interprétation élémentaire de la vie qui nous emprisonne fortement ».

Seulement, il ne faut pas perdre de vue le fait que ces solutions que l'homme apporte aux problèmes de l'existence, depuis des millénaires, ont modifié considérablement la circonstance. Elles ont tout d'abord résolu et éliminé certains problèmes qui étaient le centre des préoccupations de nos ancêtres, surtout dans l'ordre matériel. Ensuite, elles ont créé quantité d'instruments qui, dans la mesure où nous les considérons effectivement comme tels, nous permettent de résoudre facilement nos premiers problèmes, et de nous attaquer à d'autres plus importants. Chaque individu peut refaire en quelques années tout le chemin qui a été parcouru depuis l'aurore de l'humanité. S'il se contente de cela, il aura une vie sans problèmes, donc inauthentique. C'est ainsi qu'apparaît la véritable signification et la seule activité justifiée des deux fonctions essentielles de l'homme : l'idéologie et la technique. Si on les examine de près, on voit qu'effectivement elles ne se contentent pas de résoudre des problèmes, mais qu'elles en découvrent d'autres, nous les proposent, les révèlent à notre attention et à notre esprit de recherche.

Pour terminer ces deux chapitres, Ortega revient au problème de l'histoire dont il était parti, et qui présente maintenant un aspect nouveau. On admet que la mission de cette activité est de rechercher *ce qu'ont été les vies humaines*; mais encore faut-il bien s'entendre. Ce qui caractérise une vie d'homme, c'est la circonstance dans laquelle il se trouve installé, c'est-à-dire d'une part les problèmes à résoudre, d'autre part les outils dont il dispose pour trouver une solution. C'est à cela que se ramène le drame de chaque existence, et c'est la structure de ce drame qui est le véritable objet des études historiques. « Dans un monde déterminé, et face à lui, les hommes de psychologie diverse ont à leur disposition un répertoire donné et commun de problèmes qui donne à leur existence une structure fondamentale identique. » Sans connaître cette structure, il sera impossible de connaître les hommes qui ont vécu avant nous. Mais, de la même façon, il ne m'est pas possible de vivre authentiquement si je ne connais pas la structure de ma propre circonstance, si je ne

connais pas mes problèmes — qui sont en partie ceux de mon milieu et de mon époque — et les moyens dont je dispose pour les résoudre. D'où l'aspect nécessairement théorique (connaître les problèmes) et pratique (les résoudre) de mon existence.

La suite du cours est dominée par trois thèmes principaux : la théorie des générations, le schéma des crises et une brève histoire de la pensée — particulièrement de la philosophie chrétienne.

Ortega a exposé avec une clarté remarquable l'évolution des rapports entre la foi et la raison — dans le dernier thème indiqué — mais en un tableau si condensé qu'il nous est impossible de le résumer ici. Ce que nous en retiendrons, c'est l'accent mis sur le fait que nous sommes les héritiers d'une époque de recherche dans laquelle toutes les solutions ont été envisagées sans qu'aucune ait véritablement triomphé. Le conflit entre la « foi », au sens large du terme, et la raison, après avoir dominé l'histoire de l'Occident — sous les deux aspects différents qui caractérisent réciproquement le moyen âge et l'époque moderne — ce conflit apparaît à Ortega comme la marque essentielle du XX^e siècle. Mais il ne s'agit pas d'un problème avant tout théorique; il nous faut maintenant trouver une solution pratique, répondre « au double impératif de la foi et de la raison ». Nous vivons aujourd'hui, plus ou moins consciemment, une situation extrêmement grave : une société chrétienne dont les bases sont à l'opposé des valeurs chrétiennes — une société organisée selon des principes rationnels, mais qui ne croit plus en la raison. D'où le désarroi des nouvelles générations, leur manque d'intérêt face à certains problèmes capitaux, et surtout la recherche des solutions « toutes faites » en même temps que l'abondance de celles qui sont proposées.

Étudions tout d'abord rapidement ce dernier symptôme.

On peut attaquer le problème à partir du langage comme à partir de la culture. Ortega distingue de la pensée véritable ce qu'il appelle, littéralement, « la pensée en creux ». Le langage est indispensable à la pensée, mais il ne s'identifie pas avec elle. Quand le mot correspond à une idée, à une représentation exacte des choses, tout va bien. Même si l'on devait s'apercevoir par la suite que l'idée en question ne correspondait pas à la réalité, il y a, dans l'esprit de celui qui parle, *quelque chose* que le mot exprime, et c'est cela qui importe : « que l'homme pense ce qu'il pense effectivement. » Or, ce n'est pas toujours le cas; le mot, fort de l'importance qu'on lui attribue, a tendance à remplacer la pensée. Dès qu'un homme emploie des mots qui ne correspondent pas à une idée précise *en lui*, il est « comme une banque en faillite frauduleuse ». Il ment aux autres comme il se ment à lui-même. Il accepte

la solution « toute faite » que la société lui présente sous forme de langage.

D'autre part, la culture est l'ensemble des solutions apportées par l'homme aux problèmes que lui pose sa situation. Or, pour que ces solutions soient authentiques, nous avons vu qu'il fallait que le problème soit authentique, et consciemment vécu. Il faut aussi ressentir clairement la liaison entre problème et solution. Une culture pré-établie et acceptée passivement est nécessairement fausse, comme un rideau tiré entre l'homme et la réalité. Donc, même une culture créée — ou recrée authentiquement — ne restera pas nécessairement valable pour un même individu : les problèmes, les circonstances changent constamment ; la culture doit de son côté se modifier, être remise en question chaque jour.

On pourrait dire que mots et culture sont secondaires par rapport au problème qu'ils cherchent à résoudre. On comprend bien maintenant ce qu'entend l'auteur lorsqu'il affirme que la vie est la « réalité fondamentale » à laquelle tout doit être rapporté — et il ne s'agit plus seulement de la simple constatation que tout apparaît dans le cadre de la vie individuelle. On se souvient que la vie est définie précisément comme problème. Depuis les objets matériels jusqu'aux ultimes questions métaphysiques, tout nous apparaît comme expérience vécue sous forme de problème. Cet objet est un mystère auquel je réponds par le mot « pierre », réponse qui s'augmentera au fur et à mesure de mes expériences, directes ou indirectes, et qui englobera des mots comme « lourd » ou « dur », puis « mal », jusqu'à « granit » et à « ensemble de molécules ». Mais ces mots n'ont de véritable signification que par rapport au problème vécu que la pierre m'a posé et peut me poser à nouveau. Et ce problème à son tour est un fragment de celui que me pose la conduite de ma vie. Ce n'est qu'en me connaissant et en connaissant ce qui m'entoure que je pourrai vivre consciemment et authentiquement. Il ne s'agit pas de problèmes que je me pose gratuitement, ou artificiellement, mais bien de ceux qui constituent ma vie et qui caractérisent ma personnalité. C'est pourquoi Ortega rappelle que cette « réalité fondamentale » n'est pas une quelconque vie de type mystique, mais bien l'existence de chacun. Et il insiste sur le caractère unique de chaque existence : la vie humaine ne peut pas être vue de l'extérieur. Ce que je vois d'un autre « c'est encore une partie de ma vie ». Elle est ce que chacun vit, « pour soi, depuis soi et vers soi » — et il ajoute : « pendant et en tant qu'il la vit ». La vie est le problème auquel je vais répondre, mais en tant qu'il m'est directement et personnellement posé.

C'est pourquoi la vie sociale n'est et ne peut être qu'un aspect

mineur de l'existence : la vie en société implique un « échange d'être » dans lequel on cesse d'être soi-même pour devenir partiellement autrui. Quelle que soit la signification morale d'une telle attitude, elle est contraire au *donné* intransmissible. Il y a là une « aliénation » du même type que celle que représenterait une culture reçue passivement. Mais les tâches importantes imposent une absolue coïncidence avec soi-même. La souffrance physique est un exemple particulièrement accessible de cette radicale solitude humaine à laquelle il serait vain de vouloir échapper : personne ne me prendra mon mal de dents. Dans le domaine de la pensée, dans le choix de la vie, le malheur veut que l'impossibilité soit moins manifeste : je peux prendre les idées des autres, je peux laisser autrui ou le hasard décider de mon existence. Simplement, je ne serai pas « moi ». « La vie est radicale solitude », et nous ne pouvons ni nous en plaindre ni nous en féliciter, puisque c'est la condition même de notre humanité. On retrouve les conditions d'une morale : « se mettre rigoureusement d'accord avec soi », *se recueillir, se concentrer*.¹

Ortega relève deux aspects particuliers du problème : l'« être » des choses et l'« être » de l'homme. La pensée moderne — comme la pensée médiévale sous certains aspects — est sous-tendue par un double préjugé de type rationnel : les choses ont un « être », en dehors de leur rapport avec nous — et l'homme doit découvrir cet être. Or, dans la perspective ortéguienne, l'être n'est précisément jamais quelque chose de donné une fois pour toutes : c'est quelque chose qu'il faut faire. L'« être » d'une chose, c'est ce qu'elle sera dans ma vie, et il est impossible de la distinguer de l'attitude que je décide d'adopter face à elle : intelligence, science et culture n'ont pas de valeur en elles-mêmes ; elles sont des « ustensiles pour la vie ».

D'autre part, nous savons déjà que l'être de l'homme ne lui est pas donné par une puissance extérieure. Nous savons aussi que dans cet être entrent des composantes générales, propres à tous les hommes, d'autres historiques, et qui déterminent à la fois une époque et chaque individu qui la compose, d'autres enfin plus personnelles, que ce soit le caractère de chacun ou le choix actif que chacun fait de sa vie. Nous avons enfin vu que tout homme a un être authentique, qu'Ortega appelle aussi la « vocation », et qui résulte des trois types de composantes que nous venons de mentionner. Le problème qui se pose est de trouver ce moi authentique, et de s'y conformer. Si le danger que représente l'opinion

¹ *Ensimismarse* n'a pas d'équivalent en français, mais sa construction est éloquente : *en si mismo* (soi-même), « s'en-soi-mêmer ».

d'autrui a été suffisamment souligné, il ne faudrait pas tomber dans l'excès contraire. Le caractère radicalement personnel de toute existence n'exclut pas automatiquement une croyance commune. Il serait absurde de vouloir « croire » que deux et deux font cinq, pour être vraiment soi-même. Il faut savoir distinguer ce qui est valable, dans un domaine particulier, et l'adopter en tant que loi régissant ce domaine précis; ainsi, « la raison scientifique est inexorablement un impératif qui fait partie de l'authenticité de l'homme actuel ». De même, quelques pages plus haut, Ortega montrait l'homme moderne dominé par la raison technique et par la raison d'État; nier ces deux « raisons » serait aussi vain et aussi dangereux que de les élever à l'absolu. Il faut leur attribuer toute leur vraie fonction, mais rien de plus.

Pour bien comprendre la méthode ortéguienne des générations, il faut en pénétrer l'esprit et l'intention avant d'en étudier le fonctionnement. Or, nous connaissons maintenant suffisamment Ortega pour pouvoir poser que, s'il crée une nouvelle méthode, ce sera pour s'approcher de la réalité *vécue* plus que ne le faisaient les théories précédentes, tout en respectant les exigences de la science historique. Ainsi, la méthode des générations est une illustration ou un cas particulier de la « raison vitale » : elle est rationnelle en ce sens qu'elle représente un ordre, un cadre établi par la réflexion à partir de l'expérience, et que l'on confronte avec la réalité. Mais elle est vitale parce qu'elle se propose de comprendre la réalité *vécue* de l'histoire — et non pas un problème abstrait lié de loin à l'existence réelle. Pour satisfaire ces deux exigences, elle devra adapter ses exigences, trouver de nouveaux « ustensiles ».

Ortega divise l'existence en tranches de quinze ans, pensant que les générations de trente ans couramment utilisées sont artificielles : la période qui va de trente à soixante ans, par exemple, lui semble nettement articulée en deux temps, l'un de création et de construction, l'autre de domination. L'intérêt de la méthode est de nous montrer qu'un événement n'est pas « une seule chose » qui pourrait être définie en elle-même, mais bien plutôt un certain nombre d'événements souvent totalement différents les uns des autres, suivant qu'on l'envisage par rapport à l'une ou à l'autre des générations qui coexistent à ce moment. On peut évidemment dire que cet événement aura un aspect particulier pour chaque individu, et en un certain sens cela est exact. Mais l'historien ne peut pas broser pour chaque fait deux milliards de tableaux légèrement distincts. C'est pourquoi la méthode ortéguienne est avant tout une façon *pratique* d'envisager et de comprendre ce qui se passe — et ce qui s'est passé — dans le monde.

Nous avons vu que la raison vitale se présentait — partiellement — sous forme d'une espèce de « perspectivisme »¹ : c'est bien à quoi nous avons affaire ici. L'événement est défini par le point de vue d'une génération ; une tranche du développement historique ne peut être considérée comme se situant hors du temps et de l'espace ; et ce temps et cet espace ne sont pas des notions abstraites, mais ceux vécus par les hommes, et représentant la perspective propre à chaque génération. Et il importe bien de relever que, pour Ortega, seules ces perspectives humaines sont réelles, concrètes. Il y a bien une « perspective de la science », mais elle n'est valable que dans certains domaines — c'était la perspective newtonienne, mais la physique contemporaine est beaucoup plus nuancée déjà ! Or, la grande tentation de l'époque moderne a été de confondre la perspective vitale et la perspective scientifique, ce qui ne satisfait ni la science ni la vie.

Comme c'est la science qui s'est substituée à la vie, il faudra surtout libérer cette dernière, lui rendre ses droits. Tout au cours de l'histoire, on a cherché à remplacer la vie par la foi théologique, ou par la raison pure, sans parvenir à un résultat satisfaisant. Le processus est assez clair : la foi théologique a voulu s'établir en valeur absolue, sans tenir compte des impératifs de la vie ni de la raison. Ces deux dernières se sont révoltées, mais leur union momentanée a tourné au profit de la seule raison pure. On assiste alors à une période de triomphe de la raison, qui prétend se suffire à elle-même et se substituer à la foi et à la vie. Si aujourd'hui une « raison vitale » veut prendre la relève de la foi théologique et de la raison pure, elle devra éviter l'erreur de celles-ci, et ne pas chercher à les éliminer. Car l'une et l'autre sont données dans le pur fait de vivre. La foi théologique représente ce besoin de dédier son existence à quelque chose qui ne soit pas elle-même, et que nous avons rencontré en tant que recherche de la transcendance, l'une des exigences de la raison vitale. Dans le même sens, le christianisme amène à la notion de *responsabilité*, à laquelle nous étions parvenus par d'autres voies.

D'autre part, vivre, c'est devoir raisonner, nous l'avons déjà vu. A chaque instant, notre vie est un problème qu'il faut résoudre ; renoncer à notre raison pour accomplir cette tâche, ce serait renoncer à obtenir une solution valable et cohérente. Les diverses réflexions — physique, économique, politique, etc. — sont partielles, partiales ; mais elles font partie, indiscutablement, du grand besoin humain de comprendre, et de justifier. Par là, elles se rattachent à la raison

¹ Bien que ne l'aimant pas, Ortega accepte le terme.

qui les englobe toutes, et qu'Ortega définit comme étant celle dont il est *impossible* de se passer, la raison vitale.

La raison vitale ne peut donc pas ignorer la raison pure; elle l'utilise constamment. Mais leurs exigences sont différentes: l'exactitude historique, par exemple, n'est pas essentiellement mathématique, les années n'ont pas toutes la même signification, ni la même durée. Les générations de l'historien, notions fluides, sont des instruments beaucoup plus précis, dans la recherche historique, que le rigide temps cosmique. La vie est temps, Dilthey et Heidegger l'ont dit avant Ortega. Mais il faut bien comprendre qu'il s'agit d'un temps vécu, « irréparable », et par rapport auquel chaque instant du temps cosmique prend des aspects différents. Chaque moment est un fragment de la trajectoire vitale, et se définit par rapport à l'ensemble de ce *quehacer*, de cette *à-faire* que représente l'existence — caractérisée de plus par une durée maximum fixée d'avance. De même, chaque vie individuelle — et par là la vie de chaque génération — représente un « fragment essentiel, interchangeable, irréparable du temps historique, de la trajectoire vitale de l'humanité ». Et ce temps connaît aussi de longues et de courtes années; mais surtout, aucune partie de ce temps ne peut être détachée du tout sans perdre sa signification. Enfin, quelle que soit la position d'une génération vis-à-vis de la précédente, et même si elle la renie et la combat, elle la porte en soi: tous les « présents » successifs sont dans une étroite interdépendance. Le temps historique et humain est une notion distincte du temps cosmique.

Enfin, en analysant les grandes crises par lesquelles a passé notre civilisation — crises caractérisées par un double effort: libération de ce qui faisait vivre, création de ce qui doit faire vivre — l'auteur est amené à poser dans une lumière nouvelle le problème des rapports entre la « vie collective » ou l'« esprit du temps » et la vie individuelle. Si l'homme est avant tout désir d'être et de subsister, effort pour réaliser son moi le plus individuel, il ne faut pas oublier qu'il ne saurait fournir cet effort indépendamment de l'existence d'autrui. Toute action individuelle est un moment du plan vital général, lequel découle de la conception du monde de chaque objet. L'homme se fabrique un monde, qui sera son instrument principal dans tous les travaux de la vie. Mais il ne peut pas engendrer ce monde à sa guise: d'une part, il trouve en naissant un monde déjà formé, celui de la tradition et de la culture, et il grandit dans ce monde à un âge où son esprit critique est très peu développé. Et de toute façon, personne ne peut tout vérifier; il faut, pratiquement, admettre une quantité de faits, surtout les données scientifiques, sur la foi des spécialistes. Et il y a, par ailleurs, des découvertes indémontrables, dans les

domaines moral et esthétique particulièrement, qui nous sont proposées par le monde et auxquelles nous pouvons adhérer soit sans réfléchir, soit consciemment, après réflexion. D'autre part, ce monde que nous nous forgeons est en perpétuelle évolution, tant matériellement que spirituellement. Or, tout changement du monde représente un changement de la structure du drame vital individuel, changement que l'on est bien obligé d'accepter pour vivre authentiquement. Ainsi, toutes les vies individuelles sont imbriquées les unes dans les autres, et participent dans une proportion importante à la vie collective et anonyme qui est censée les représenter.

Et parce que le monde de chacun dépend de la structure de l'univers qui correspond à sa propre génération, parce qu'une partie des « idées » de tout individu, si personnel soit-il, coïncide avec celles de l'époque où il vit, pour tout cela, les époques de crise culturelle correspondent à un désarroi général, mais qui frappe surtout les jeunes générations. L'enseignement étant plutôt conservateur, la jeunesse est élevée dans le monde passé, dans le monde qui a été renversé par la crise. Or, les jeunes savent que ce monde est perdu, caduc (ils croient le savoir, en tout cas). Et comme ils ont tendance déjà à s'occuper d'eux avant tout, ils n'envisagent sérieusement ni d'essayer de maintenir ce passé en train de sombrer — comme le font la plupart des gens plus âgés — ni de créer un monde nouveau, parce que cela ne leur paraît plus possible. On ne leur demande guère leur avis. Ainsi, ils laissent au hasard, ou aux générations précédentes, le soin de faire marcher le monde; et l'atmosphère de crise, l'angoisse du naufrage peut s'étendre sur plusieurs générations désorientées, jusqu'au jour où apparaîtra un nouveau « monde » que les jeunes considéreront, dans sa majeure partie sinon dans sa totalité, comme valable.

En fait, les crises mettent à nu le fonctionnement de cette « création du monde » que chaque individu accomplit et subit, mais qu'il accomplit toujours dans une situation historique et dans des circonstances uniques, dont l'importance échappe plus facilement pendant les époques dites « normales ».

« MÉDITATION DE LA TECHNIQUE » Nous laisserons de côté une quantité de réflexions intéressantes de la « Méditation de la technique » (cours universitaire de 1933 publié en 1939 dans *Ensimismamiento y alteración*)¹, qu'elles reprennent presque littéralement des prises de positions déjà vues,

¹ O. C., V/319-375.

ou qu'elles soient trop éloignées de notre propos. La quatrième leçon étudie ce qu'Ortega appelle le sous-sol de la technique. On y retrouve sous une forme nouvelle un thème déjà rencontré : si le monde n'était que facilités, l'homme ne se sentirait pas distinct de lui, n'aurait pas conscience de soi-même. Si au contraire il ne rencontrait que difficultés, l'existence lui serait impossible. Seule la coexistence des unes et des autres permet la vie humaine consciente. Il y aura donc dans l'homme une partie « naturelle » et une partie « extra-naturelle », voire « antinaturelle ». Mais il faut se garder de voir dans cette dernière l'équivalent de la notion classique d'*esprit*. Il s'agit au contraire, si l'on y regarde de près, de ce fameux programme vital qui caractérise l'homme. C'est précisément parce que ce programme est à la fois à inventer et à réaliser que notre être se distingue de celui de la nature. Ortega va jusqu'à dire que non seulement le corps, mais ce que les philosophes ont appelé l'âme, sont des choses, des éléments de notre drame vital, les outils qui sont à notre disposition. Mais la personnalité de chacun réside dans un désir et un effort pour être ce qu'il doit être. Dans cette optique, il est évident qu'il n'y a pas « un » monde, mais que le monde est différent pour chaque époque, comme pour chaque individu. Simplement, il y aura entre tous ces mondes des points communs — entre ceux des contemporains, les composantes de l'époque — entre ceux des époques, les composantes propres à « la prétention générique que l'homme est en tant qu'*esprit* ».

De cette situation particulière de l'homme, obligé de résoudre le problème pratique que lui pose la réalisation de son projet vital, découle immédiatement la fonction du technicien. Au sens le plus large du terme, toute activité humaine est technique, par définition : le but de l'homme, c'est d'appeler à l'être ce qui n'est pas encore. C'est pourquoi il faut se garder de penser que l'homme est ce qu'il est parce qu'il a reçu le don de la technique. C'est bien le contraire qui se produit, et la technique est la réponse à la tâche que l'homme représente. Mais, dans un autre sens, la technique a pour mission de libérer l'homme de certains soucis matériels, pour lui permettre de consacrer tout son temps et toutes ses forces à la réalisation de son grand projet : être soi-même.

Ainsi, les techniques sont d'une part des spécifications de cette création perpétuelle de soi à laquelle l'homme est astreint, d'autre part, en tant que techniques achevées, elles sont une modification des circonstances qui permet à cette création d'améliorer et d'accélérer sa réalisation. Et de même qu'à l'origine de chaque technique particulière, il y a un désir précis, de même il y a, à l'origine de la

technique, une « invention prétechnique, l'invention par excellence, qui est le désir originel ». ¹

Et Ortega conclut ce passage en définissant la technique, ou réforme de la nature, comme un mouvement entre deux termes *a quo* et *ad quem*, respectivement la nature telle qu'elle est donnée, et le programme vital de l'homme. « Comment appellerions-nous le total accomplissement de ce dernier ? Evidemment le bien-être de l'homme, le bonheur. » Conclusion surprenante peut-être mais bien ortéguienne : il ne fait pas perdre de vue certaines réalités fondamentales. L'authenticité n'est donc pas seulement une obligation. Assumer le concret, être sincèrement et loyalement soi-même, jouir simplement de son être, c'est la seule façon de rencontrer le « vrai bonheur ». Le bonheur se définira à son tour comme étant le sentiment que l'on éprouve face à ce qui est juste et vrai, à ce qui comble absolument une attente, particulièrement sensible dans la coïncidence de l'homme avec soi-même.

Ortega nous montre ensuite, dans une description du bouddhiste et du *gentleman*, combien c'est le projet vital, l'idée que l'homme a de lui-même, qui crée et oriente la technique. La nature offre à l'un comme à l'autre des difficultés et des facilités, et chacun cherchera à vaincre celles-là en s'appuyant sur celles-ci. Mais difficultés et facilités ne sont pas données en tant que telles : c'est le projet vital qui opère le classement des données brutes de la nature dans l'une ou l'autre des catégories. Ainsi naîtront deux types de technique radicalement opposés, la technique hindoue agissant avant tout sur le corps et sur l'âme (deux « choses » parmi les autres, ne l'oublions pas) — la technique occidentale orientée vers la transformation de la nature extérieure.

Et c'est bien dans cette idée qu'Ortega précise que ce n'est pas l'intelligence en tant que telle qui dirige la technique ; elle en est plutôt un aspect : « Seule une entité dans laquelle l'intelligence fonctionne au service d'une imagination, non pas technique, mais créatrice de projets vitaux, peut constituer la capacité technique. » ²

Il faut évidemment ramener cette notion d'« imagination créatrice de projets vitaux » à tout ce que nous avons vu précédemment, particulièrement à la notion d'authenticité, pour éviter un contresens grave.

¹ La technique n'en était pas encore au stade de l'artificielle *création de désirs* que nous connaissons aujourd'hui, et qui aurait certainement inspiré à Ortega des pages terribles !

² O. C., V/357.

« L'HISTOIRE EN TANT QUE SYSTÈME » Il nous reste à étudier deux ouvrages, qui donneront à cette étape son véritable caractère : l'intégration de l'histoire dans le système. Chronologiquement, nous devrions commencer par les cinq articles consacrés à W. Dilthey, qui datent de 1933 et 1934, mais qui ne furent publiés sous forme de volume qu'en 1942, dans *Théorie de l'Andalousie*, sous le titre : « Wilhelm Dilthey et l'idée de la vie »¹. Mais comme il s'agit d'un exposé — largement commenté, voire interprété — de l'œuvre de l'historien allemand, nous pensons qu'il est préférable de s'arrêter d'abord à un ouvrage plus personnel, qui parut en espagnol en 1941, mais dont une traduction anglaise a été publiée en 1935, dans le volume *Philosophy and History* édité par l'Oxford University Press. Il s'agit de *L'Histoire en tant que Système* ;² nous étudierons rapidement l'autre partie de ce livre, *De l'Empire romain*, avec les textes de l'année de parution.

L'Histoire en tant que Système commence par un exposé des bases de la pensée d'Ortega telle que nous la connaissons :

1. La vie est la réalité radicale.
2. L'homme est obligé de faire quelque chose pour se maintenir en vie.
3. La vie n'est pas donnée toute faite, elle est notre « affaire » (à-faire).
4. Aucune « affaire » ne nous est imposée, nous choisissons librement.
5. Pour pouvoir choisir, il nous faut avoir au moins « quelques convictions » sur ce que sont les choses qui nous entourent.
6. Ces convictions représentent un ensemble organisé de « croyances », d'origine personnelle ou culturelle.

Seul ce dernier point apparaît, non pas comme nouveau, mais comme doté d'une importance plus grande que précédemment. De même que nous venons de voir comment s'organisaient les « décisions » humaines, de même les « croyances » s'appuient les unes sur les autres et forment un organisme architecturé, basé sur les « croyances fondamentales, radicales ». C'est cette structure hiérarchisée qui permet de comprendre vraiment sa propre vie d'une part, celle d'autrui, ou d'une époque, d'autre part : « Le diagnostic d'une existence humaine doit commencer par l'analyse du système de ses convictions, et pour cela elle doit tout d'abord découvrir la croyance fondamentale, décisive, qui porte et vivifie toutes les autres. »

Il y a ainsi des « fois sociales » qui soutiennent toute une époque, et qu'Ortega désigne du nom de *vigencia*, littéralement « vigueur »,

¹ O. C., VI/165 sqq.

² O. C., VI/11-50.

c'est-à-dire « ce qui est en vigueur, qui a force de loi ». Mais cette foi peut être *vive* ou *inerte*, selon qu'elle est active, efficace, enracinée dans l'âme individuelle, ou qu'au contraire, déracinée et fatiguée, elle n'est plus qu'un souvenir sans effet positif. Ainsi, nous dit Ortega, la foi en la raison a passé de l'état de foi vive à celui de foi inerte. Cet échec est imputable à une disproportion entre les résultats obtenus dans la nature — succès grandiose — et par rapport à la totalité de notre existence — échec presque total. Cette disproportion ne doit pas nous étonner : la nature est le domaine propre de la « raison physique ». Mais les phénomènes humains en tant que tels ont besoin d'une autre méthode. D'ailleurs nous ne pouvons que nous féliciter de cet échec — prévisible — de la raison physique : « il laisse le chemin libre à la raison vitale et historique ». Et l'auteur précise plus loin, en une formule typique : « L'humain échappe à la raison physico-mathématique comme l'eau passe à travers une corbeille. »

Pour expliquer cet échec, Ortega montre comment Descartes et ses successeurs, qu'il appelle les « chevaliers de l'esprit », ont été induits en erreur par les méthodes et par les concepts en vigueur à leur époque, et qu'ils ont voulu adapter à une position radicalement nouvelle et à une notion — la pensée — qui aurait demandé un « statut » propre. Les préjugés relatifs à la *res* et à la *natura* sont à l'origine d'un nouvel « éléatisme » — on « intellectualise totalement l'être » — dont ne nous délivre pas l'avertissement de Kant : puisque la pensée projette ses propres formes sur le réel, c'est en « désintellectualisant » ce dernier qu'on lui serait fidèle.

Mais Ortega ne va pas et ne prétend pas aller au fond des choses : il rappelle que son article s'adresse au « *fair play* méditatif » des lecteurs. Son point de vue est plutôt exposé que défendu, c'est pourquoi nous n'y faisons qu'une rapide allusion. Relevons simplement sa conclusion à cette brève étude historique : l'idée de nature ne peut pas prétendre à l'absolu, parce que l'analyse montre qu'elle est relative à l'intellect de l'homme, qui à son tour n'est rien en dehors de son fonctionnement vital. La nature nous renvoie toujours, ainsi, à la seule réalité radicale, la vie elle-même. Et c'est sur elle que doit porter, sans délai, notre réflexion.

Le premier pas de notre réflexion sera négatif : il faut renoncer à la notion d'être ou de nature de l'homme, au sens classique du terme. L'homme n'a pas une nature, nous l'avons vu. Il est même impossible d'appliquer intégralement à l'homme le concept divin de *causa sui*, qui n'engloberait que l'effort que fait l'homme pour être lui-même, mais non la détermination, le choix de cet être à réaliser. Chaque *moi* individuel consiste en un programme ; ce fait

s'oppose fondamentalement à toute conceptualisation, puisqu'il est basé sur le manque d'identité. Ce programme ne peut pas ne pas changer; même s'il maintient ses grandes lignes, chaque pas en avant dans son accomplissement en modifie les conditions — et, d'autre part, le passé peut à chaque instant être renié. « Pour parler de l'être-homme, nous devons élaborer un concept non élatique de l'être. » Il s'agira d'un concept « occasionnel », du type d'« ici », ou de « moi », ou de « celui-ci ». L'homme est *causa sui*, mais en rapport avec les circonstances qui, pour être nécessaires à l'existence, n'en sont pas moins occasionnelles dans leur particularité. Le mot vie ne pourra désigner que la vie en tant que vécue *hic et nunc*, la vie strictement individuelle.

Cette notion de non-identité apparaît encore sous un autre jour, relatif au déroulement du temps. Ce qui « a été » possède un statut particulier qu'il importe de bien comprendre : il subsiste sous la forme d'« avoir été ». Mais il ne s'agit pas de mots : chaque individu est à chaque instant son propre passé — « il le porte en lui », dit-on couramment — mais il l'est sous le mode « d'avoir été ceci ou cela ». Les expériences ne se font qu'une fois; mais même si l'homme décide de *redevenir* ce qu'il a été, l'existence même de son passé en lui l'empêchera de réaliser absolument son projet : il ne redeviendra que quelque chose qui ressemblera un peu à ce qu'il a été. Ceci, d'une part parce que le monde a changé, d'autre part et surtout parce que, comme le dit encore l'expression populaire, on a beaucoup d'expérience — expérience qui me prouve que ce mode d'être que j'ai été ne me convenait pas, ou ne répondait pas à mes espoirs (c'est pourquoi je l'ai abandonné, consciemment ou non) — expérience qui fait que je ne pourrais plus me trouver, par rapport à ce mode d'être, dans le même état d'esprit que lorsque je l'ai été (sauf en cas d'amnésie totale); donc ce mode d'être serait, vitalement, autre chose. Et c'est à cause de cela que le temps est irréversible, c'est « parce qu'ontologiquement *l'homme* est forcé d'avancer toujours sur soi-même ». Voici le temps singulièrement humanisé, mais en même temps l'homme grandi : ce n'est plus l'intransigeant Chronos qui décide de notre destinée, c'est notre action, notre existence qui empêche le temps de s'inverser, si la fantaisie lui en prenait.

A l'échelle de l'histoire, il en est de même. Le passé historique n'est pas passé pour être arrivé à nos ancêtres. Il est passé parce qu'il fait partie de notre présent sous forme d'« avoir été ». Il existe, mais existe seulement en tant qu'il agit sur notre présent; et c'est ce seul passé qui pourrait s'appeler l'« être » de l'homme, au sens classique : il est ce qui, en nous, ne peut plus changer. Mais ceci

importe peu, puisque le sens de ce passé n'est pas encore fixé. D'ailleurs, du point de vue logique, il faudrait choisir entre cet « être » du passé, qui n'est pas au sens propre, ou, puisque l'homme ne peut redevenir ce qu'il a été, un « être » du présent-futur, et qui consisterait en « être ce que l'on n'a pas été ». Mais ceci manque d'intérêt, et n'est pas adéquat à l'objet humain, qui n'est pas, mais qui *vit*.

Nous sommes arrivés au cœur du problème. Le paragraphe qui sert de liaison, qui introduit la notion de « raison historique » est succinct et d'aspect superficiel. Il importe, dit l'auteur, de nous rendre compte que nous avons affaire, lorsque nous étudions le passé pour comprendre un individu, ou un peuple, à un mode de connaissance d'un genre particulier. Or, en quoi consiste-t-il ? Il est simplement narratif. Nous ne faisons que raconter ce qui s'est passé avant, et cela nous fait comprendre, concevoir clairement l'état de choses actuel. On peut donc dire que le raisonnement, ou la *raison* consiste en une narration. « Il y a donc, face à la raison pure physico-mathématique, une raison narrative... La vie ne devient transparente que devant la *raison historique*. » Il y a raison puisqu'il y a rapport de cause à effet : un homme fait ceci *parce qu'il a fait* avant autre chose.

Nous avons à peine résumé, et il est certain qu'à la première lecture nous avons éprouvé une certaine déception. Le raisonnement ne semble d'ailleurs pas convaincant : la raison physico-mathématique est, elle aussi, parfois, narrative. Quelle différence y a-t-il entre un savant qui décrit les évolutions de deux boules sur un plan horizontal, et un historien qui raconte les événements déclenchant la guerre de 1914-1918 ? Les deux font appel à la notion de causalité ; dans un cas les événements sont plus simples que dans l'autre, et il n'y a pas véritablement un nouveau mode de connaissance.

En fait, le problème est tout autre. Dans l'expérience physique, la narration n'est pas la raison : elle la précède, elle en est la circonstance. Dans le domaine historique, il y a identification entre la narration et la raison ; ce qui viendrait après ne serait que commentaires, à la rigueur « explication ». Mais les deux « narrations » ont une signification totalement différente : celle du mathématicien est née dans son cerveau, et a ensuite été réalisée — et encore, pas nécessairement — sous forme d'expérience susceptible d'être répétée ; la narration de l'historien lui est imposée, il ne dépend pas de lui que les choses se soient passées ainsi ou autrement, il ne peut pas refaire l'expérience en changeant quelques données du problème. On voit qu'il s'agit dans les deux cas d'une raison basée sur les faits, mais les faits envisagés ne sont pas les

mêmes, et on ne les soumet pas à la même démarche. L'historien s'intéresse aux événements en tant qu'ils sont particuliers, uniques et irremplaçables, et dans leur rapport avec le destin vécu de l'homme. Ce qu'il y a de général en eux ne l'intéresse que secondairement, ce qui ne dépend pas de quelque volonté personnelle, ce qui est « objectif » au sens fort du terme. Il ne connaît de réalité que *concrète*, c'est-à-dire dans son rapport avec le drame humain, individuel ou collectif (individuel *et* collectif). La nécessité des événements réellement arrivés est la seule qu'il reconnaisse : il n'y a en fait pas de *loi* historique, il n'y a que des probabilités, des fréquences plus ou moins grandes. C'est pourquoi l'histoire, non pas tant la science historique que l'histoire que l'on raconte, *l'ensemble de ce qui s'est passé* peut prétendre au nom de raison. Elle répond en fait mieux qu'aucune science, mieux qu'aucune méthode, à cette exigence d'absolue nécessité. L'histoire est en un sens plus *précise* que la physique, puisque celle-ci a l'audace de passer du relatif, du probable à l'affirmation d'un absolu, tandis que celle-là ne tire d'un absolu que des « raisons » immédiatement vérifiables d'une part, d'autre part de simples outils (les « lois » historiques) dont l'essence même est d'être à refaire et à revoir constamment.

Une fois la raison historique introduite ainsi, Ortega en montre le fonctionnement. Il remarque tout d'abord qu'elle a, comme la raison logique, sa propre *dialectique*. Nous la connaissons déjà : tout programme, tout projet vital est nécessairement inclus dans un ensemble d'étapes successives liées les unes aux autres. Tout programme, après son inévitable échec partiel, et son remplacement par un nouveau projet, continue d'« être » dans celui-ci, non seulement comme modification de la circonstance, mais surtout selon le processus de conservation du passé dont nous avons parlé plus haut. L'homme *se fait et se défait* — il vit.

Mais à la différence de la dialectique logique, qui peut facilement progresser, anticiper, la dialectique historique doit toujours se référer aux événements. Si l'histoire voulait se convertir en raison historique, elle devrait se fonder en dialectique de l'enquête, de la vérification ; et elle découvrirait ainsi le véritable « être » de l'homme, l'ensemble de ce qui lui est arrivé et de ce qu'il a fait, étalé tout au long de son passé. On peut dire qu'il « aurait pu » faire autre chose, mais pour la raison historique ceci n'a pas d'importance, sinon comme postulat de départ sauvant la liberté de l'homme. Ce qui est « raison », c'est la « trajectoire inexorable » de ce pèlerin de l'être, de ce substantiel émigrant qu'est l'homme.

Et ici se place la formule connue d'Ortega — voisine d'ailleurs de celle de Dilthey : « *L'homme n'a pas de nature, mais il a une*

histoire. Ou, ce qui est équivalent : ce que la nature est aux choses, l'histoire — en tant que *res gestae* — l'est à l'homme. »

Ce caractère rationnel des faits historiques apparaît ensuite dans la critique du vieux « progressisme », pour lequel il est certain *a priori* que l'évolution de l'humanité, le progrès au sens premier est dirigé vers le meilleur, vers un « meilleur » qui existerait déjà en tant que but préfixé de l'histoire. En fait, seule la *réalité historique concrète* pourra expliquer le sens du « progrès » humain, mais cela *a posteriori*. Elle nous apprendra ce qu'est le bien et ce qu'est le mal, le moins bien et le mieux. Il n'y a donc pas de morale en dehors de l'expérience humaine vécue, et d'autre part cette morale ne pourrait être conclue, absolutisée que par un terme de cette expérience humaine. Ce que la raison historique nous donne, par la dialectique qui lui est propre, c'est la progression elle-même, le fait que je sois à chaque instant ce que je suis plus tout ce que j'ai été. C'est pourquoi un événement ou un personnage ne peut être compris en dehors de toute l'histoire à laquelle il appartient; c'est pourquoi la raison historique est supérieure à la raison pure, dans le domaine des objets qui ont une histoire, c'est-à-dire des hommes. Mais n'oublions pas que l'histoire, « science systématique de la réalité radicale qu'est ma vie », est science du « présent » le plus rigoureux, contrairement à ce que l'on croit généralement. Toute l'« histoire » d'un événement est envisagée en tant qu'elle fait partie du présent de cet événement; le passé n'est réalité vivante et concrète que parce qu'il subsiste dans le moment de l'aventure qui est en train de se vivre *hic et nunc*.

Prêtons maintenant attention à un nouvel aspect de la notion de transcendance, à première vue totalement différent de celui que nous avons rencontré précédemment. Le transcendant, c'est une réalité radicalement distincte de nous. Or, d'une part, Ortega définit la raison comme « toute action intellectuelle qui nous met en contact avec la réalité, toute action qui nous fait toucher le transcendant »; d'autre part, il développe un thème qu'il n'avait fait qu'effleurer, et qui n'était pas inclus dans un développement de ce genre : cette réalité transcendante est la condition sans laquelle l'homme ne peut pas prendre conscience de sa propre réalité. Si tout ce qui l'entoure lui est plus ou moins immanent, il devient lui-même quelque chose d'indéfini, d'imaginaire. Seul le choc avec quelque chose de transcendant — choc qui peut être terrible, angoissant — rend à la personnalité sa densité et sa précision, et permet de distinguer à coup sûr entre ce que nous sommes et ce que nous croyons être. Or, n'oublions pas que la raison pure crée un système logique, aussi subtil et aussi exact qu'on voudra, mais

dont le point de départ se situe dans l'esprit humain. Les constructions mathématiques sont en un sens « inventions humaines », c'est-à-dire quelque chose de « subjectif », même si la validité en est « objective ». Ainsi, la raison pure, la raison physico-mathématique ne nous met pas, autant qu'on aurait pu le croire, en contact avec le transcendant. La « nature », nous l'avons vu, est une création de l'homme, une transposition ou interprétation du système de facilités et de difficultés qu'il rencontre premièrement.

La raison historique va-t-elle nous révéler la transcendance, elle qui s'occupe précisément de faits humains ? Or, si nous nous rappelons que l'homme est un programme vital, c'est-à-dire que son « être » consiste en un projet, ou choix, et en sa réalisation, c'est-à-dire encore à « être ce qui n'est pas encore, devenir ce qui doit être », on constate qu'il y a à l'intérieur de l'expérience humaine un autre mode d'être, radicalement opposé à ceux-ci, et qui sera précisément ce par rapport à quoi je me définis, ce dont je me différencie, ce qui rend concret mon projet vital, mon « moi ». Ce mode d'être, c'est celui du passé, un « être ayant été », tout ce qui a été et qui subsiste sous cette forme d'être particulière, mais qui ne peut plus, en aucun cas, *être* en tant que projet vital réalisable. C'est aussi cette « histoire » de l'humanité, dont mon histoire personnelle, en tant qu'accomplie déjà, est un fragment, mais un fragment qui ne m'appartient plus, puisque je ne peux pas en décider la réalisation ou la non-réalisation. C'est encore cette trajectoire dont nous disions tout à l'heure qu'il importait peu de savoir qu'elle « aurait pu » être autre chose, mais qui est là, accomplie, irréparable. C'est enfin cette trajectoire qui est la *raison* du présent, qui l'explique, qui le rend transparent et qui lui donne un sens — en même temps qu'elle prend de lui un sens et une réalité concrète. La trajectoire humaine, l'histoire, incarne la réalité transcendante. En conséquence, la raison historique est la raison.

« Il s'agit de trouver dans l'histoire elle-même sa raison originale et autochtone. C'est pourquoi il importe de comprendre exactement l'expression de *raison historique*. Ce n'est pas une raison extra-historique qui semble s'accomplir dans l'histoire, mais littéralement *ce qui est arrivé à l'homme, constituant la raison véritable* (littéralement : substantive), la révélation d'une réalité transcendante aux théories de l'homme, et qui est lui-même, tel qu'il est indépendamment de ses théories. »

« WILHELM DILTHEY Nous venons de voir comment la notion
ET L'IDÉE DE LA VIE » d'histoire s'est intégrée dans le système
 ortéguien, et l'a en fait doté d'une orien-
tation nouvelle et de la cohérence qui lui manquait. Cette démarche

a été précédée d'une rencontre très importante, et qui est exposée dans un chapitre de *Théorie de l'Andalousie et autres Essais*, livre publié en 1942 seulement. Mais l'essai sur Dilthey avait paru dans les numéros de novembre, décembre 1933 et janvier 1934 de la *Revue d'Occident*.

L'auteur nous avertit qu'il n'expose pas l'idée de Dilthey *telle que celui-ci l'a formulée* : il l'explique et l'interprète; il la complète. Comme en définitive il importe peu de connaître exactement l'étendue d'une influence qu'Ortega n'a aucunement envie de cacher — il se félicite de sa « rencontre » avec Dilthey, qu'il est l'un des premiers à avoir vraiment découvert et compris — nous n'avons pas jugé utile de comparer dans le détail les textes du penseur allemand et l'interprétation qu'on nous en donne. Si Ortega se défend parfois violemment de « devoir » ses conceptions à Dilthey, c'est pour répondre à des attaques précises dont il a été l'objet. Ce que nous retiendrons, c'est que — s'il est certain que la période que nous étudions correspond à une orientation historique du système — il n'en est pas moins vrai qu'à l'époque où Ortega ne connaissait pratiquement rien de l'œuvre qu'il découvre maintenant, l'histoire était déjà présente dans son œuvre, et son rôle singulièrement souligné. Non seulement la notion de « circonstance » était en soi — et explicitement — historique, mais encore le conflit entre le rationnel et l'irrationnel tel qu'il était posé au départ *devait* mener à son dépassement par l'histoire concrète. La phase que nous étudions est bien l'aboutissement de toute la démarche antérieure.

Ortega résume ainsi les bases de la philosophie de Dilthey :

1. Il n'y a pas d'autre connaissance que l'expérience (les mathématiques ne sont pas connaissance, mais instrument de connaissance).
2. L'expérience est perception des faits, prise de possession intellectuelle, par le moyen des opérations logiques (comparaison, distinction, identification, etc.).
3. Ces activités intellectuelles obéissent à des conditions générales.
4. La validité d'une connaissance suppose : a) la découverte des conditions de la conscience connaissante; b) la compréhension de leur unité, ou système; c) l'explicitation du rapport entre ce système et cette validité. Il ne s'agit pas de découvrir les conditions théoriques de la possibilité de l'expérience, mais d'*observer* les conditions réelles de la conscience, d'analyser « sur le fait » sa prétention à la validité.
5. Tout fait de conscience apparaît toujours en connexion avec d'autres : non seulement les croyances sont liées les unes aux autres, mais encore connaissance, volonté et sentiment sont dans une perpétuelle et étroite interdépendance. Et c'est dans ce tout

— qui représente la réalité concrète de la conscience — que chaque fait de conscience trouve *immédiatement* sa « raison ».

6. La théorie de la connaissance consistera à découvrir l'origine de toute motivation dans l'organisation globale de notre esprit. La science qui mettra en lumière la structure de la conscience, son fonctionnement intégral, sera la véritable philosophie. (Dilthey l'appelle parfois psychologie, parfois *Selbstbesinnung*, connaissance de soi.)

D'autre part, Dilthey affirme, lui aussi, que l'homme est « historique ». Son commentateur explicite ainsi l'expression :

1. L'homme n'a pas une constitution immuable. L'histoire est le fait des variations de l'être humain.
2. Le passé de l'homme est inclus en lui. L'histoire est la persistance du passé.
3. Ce passé n'est pas mort, mais actif. L'histoire est la reconstruction de la vie dans sa totalité.
4. En conclusion, l'histoire est le maximum accessible dans l'interprétation de la vie humaine. Mais l'humanité est toujours prise dans son sens concret, et non comme idéal théorique.

Le point le plus important, c'est le caractère de totalité et d'intégration qui apparaît tant dans la notion de conscience que dans celle d'histoire, et qui nous est donné directement par l'examen réflexif. Or, cette totalité correspond à un besoin inné : l'homme se sent poussé à chercher une unité qui, d'une part englobe ses connaissances, et d'autre part les mette en rapport avec nos « valorisations sentimentales » et avec les « affinités de notre volonté ». Or, toute tentative vers cette unité de l'humain représente déjà une attitude proprement philosophique. Mais il est impossible de concevoir une telle unité qui n'engloberait pas cette partie de nous-mêmes qu'est notre passé. Car le passé a besoin d'être « complété » par notre existence présente, comme celle-ci ne peut être comprise en dehors de l'évolution dont elle surgit. Ce qui fait que la philosophie sera automatiquement historique.

Cette unité, cette interdépendance du vouloir, de la valorisation et de la connaissance, présente encore un autre aspect, dont Ortega souligne l'« insurpassable importance » : « le fait fondamental de la conscience immédiate est la connexion ». C'est pourquoi dans cette *signification réciproque* des divers aspects de l'activité humaine, dans cette justification quasi implicite des spécialités de nos actes de conscience, nous avons cette réalité fondamentale vers laquelle tendent tous les efforts « philosophiques » de l'humain. C'est la réponse à ce besoin d'unité dont nous parlions tout à l'heure : l'analyse montre que la philosophie n'a pas à sortir de la conscience

— au sens qu'Ortega lui donne. « Expliquer quelque chose c'est, en dernière instance, montrer son lieu et son rôle dans l'économie vivante de notre conscience, en fixer le *sens* dans la source originaire de toute signification — la vie. » ¹

Ainsi, une analyse des activités de l'esprit, c'est-à-dire une analyse du fonctionnement de la conscience, représente non seulement une théorie de la connaissance, mais en même temps une « morale », ou théorie des valorisations et de la volonté.

* * *

On voit donc que les deux démarches — celle exposée dans *Histoire en tant que Système* et celle qui apparaît dans l'interprétation de la pensée de Dilthey — si elles répondent bien à la même orientation d'esprit, ne se recouvrent pourtant pas. Cela nous permet tout d'abord de mettre l'accent sur une dimension désormais capitale du système ortéguien : l'histoire. Et cela nous autorise aussi, dépassant le problème de savoir exactement ce que le philosophe espagnol doit à ses contemporains allemands, de le rattacher au vaste mouvement qui, né au siècle précédent, s'affirme dans la première moitié du nôtre. L'histoire tend à la fois à s'organiser en véritable science et à réclamer son rang d'activité humaine fondamentale. Ortega aura contribué de façon extrêmement positive à la réalisation de ces deux prétentions.

En même temps, l'apparition de l'histoire rattache, plus intimement qu'il n'était apparu jusqu'à maintenant, Ortega à la philosophie issue de Hegel. L'auteur parle à plusieurs reprises de « dépasser » l'idéalisme ; mais il précise non moins souvent que ce dépassement suppose une préalable *assimilation*. Tout système doit, s'il veut progresser, commencer par comprendre les attitudes précédentes, les revivre authentiquement. Chaque marche d'un escalier suppose les précédentes, les accepte, les assume. L'humanité concrète, réalisée dans son histoire et actualisée dans chaque moment de la conscience concrète, c'est cela qui permettra de dépasser les conflits que nous avons rencontrés au départ. L'histoire assume le dépassement du subjectif vers l'objectif, sans perdre contact avec le vécu. L'histoire permet à la raison de s'incarner à la fois dans l'articulation de toute conscience avec le tout qui l'explique, et dans l'ensemble de ses infinies actualisations réalisées au cours des temps. L'irrationnel du donné multiple devient raison dans la progression de l'histoire, la « raison historique » est le lieu de la rencontre entre les deux grands antagonistes, et celui de leur réconciliation.

¹ O. C., VI/212.

« JE SUIS MOI ET MA CIRCONSTANCE »

EXPLICATION D'UNE FORMULE, VÉRIFICATION D'UNE MÉTHODE, EXPOSITION D'UN SYSTÈME

1936-1940 La raison historique, représentant la raison vitale réalisée au cours des temps et concentrée dans chaque moment du vécu, est l'explicitation du fait humain initial : l'homme est lui-même et sa circonstance.

La circonstance de l'homme est le fait qu'il se trouve face au monde, et que ce monde lui apparaît comme un problème à résoudre, comme un danger et une angoisse.

La circonstance est la situation particulière dans laquelle l'homme se trouve ; elle est à la fois cette situation déterminée, et le fait que l'homme ne peut exister que défini dans le temps et dans l'espace.

La circonstance est le lieu où la raison et la vie collaborent, où le rationnel et l'irrationnel (la spontanéité multiple et la vérité une, le subjectif et l'objectif) se rejoignent — sans se confondre — dans le réel concret.

La circonstance est l'articulation de la raison vitale avec l'ensemble du donné, avec le réel en tant que somme de tous les points de vue individuels.

La circonstance, en tant qu'elle est inscrite dans l'écoulement du temps vécu, est la totalité dans laquelle la raison historique — qui est la raison vitale considérée comme le moment privilégié de son propre développement, qu'elle porte en elle — se maintient à l'être, par sa fonction dans un problème vital vécu.

A partir de cette totalité cohérente, le travail de la science philosophique — particulièrement sous son aspect de méthode analytique et descriptive — consistera à étudier les composantes du tout « homme et sa circonstance ». Ces principales composantes sont l'homme en tant qu'objet de la psychologie, la société et ses rapports avec l'individu, l'histoire et son rapport avec le vécu. En tant que recherche de la totalité, la philosophie devra montrer les rapports entre les trois aspects de sa connaissance.

« IDÉES ET CROYANCES » Cette époque correspond à l'un des moments les plus difficiles de la vie d'Ortega y Gasset. Exilé — volontaire — de son pays, après avoir séjourné quelque temps au Portugal, il gagne la France. A Paris, il rencontre un accueil assez froid — on se souvient de ses études allemandes, on lui reproche son silence du moment comme celui des années précédentes, on lui oppose l'attitude « plus courageuse » de certains de ses compatriotes — et il mène une existence très difficile. Il quitte la France pour l'Argentine, où sa situation s'améliore. Il écrit lui-même, en 1940 : « Pendant ces cinq dernières années, j'ai vécu, errant d'un peuple à l'autre, d'un continent sur l'autre; j'ai connu la misère, j'ai été malade, de ces maladies qui tutoient la mort... » ¹

L'année précédente, lors d'une conférence prononcée à Buenos-Aires, il s'inquiétait auprès de ses auditeurs de savoir si les « cendres de sa voix » leur parvenaient, avec l'aide d'un amplificateur.

On ne s'étonnera pas de cette période peu féconde. On y trouve des introductions, des articles de circonstance. Nous dirons quelques mots d'une série d'articles parus sous le titre de « Dispute dans le domaine de la physique », et nous nous arrêterons un peu plus longuement à *Idées et Croyances*, à *Concentration et Altération* et à *De l'Empire romain*, textes qui témoignent d'une évolution nouvelle de la pensée de l'auteur.

Nous avons hésité à ranger *Idées et Croyances* parmi les textes de l'« étape » 1933-1935, ou parmi ceux de la période de transition suivante. Le texte porte en effet la date de décembre 1934. L'auteur nous dit qu'une traduction allemande a paru « vers 1936 », et le texte a été publié pour la première fois en espagnol en 1940. Comme nous nous en tenons de préférence aux dates de publication, qui représentent la réalité culturelle telle qu'elle a été vécue par les contemporains, nous avons choisi d'inclure *Idées et Croyances* dans la période de transition, qui englobe la publication de la traduction allemande comme celle du texte original. Cette classification se justifie aussi, nous semble-t-il, au vu du contenu de l'œuvre. Il s'agit du premier pas vers cette nouvelle philosophie, cette science analytique des phénomènes de conscience en tant que phénomènes vitaux et en rapport étroit avec le drame vécu de l'existence — science annoncée, « réclamée » dans les textes de la période précédente.

Idées et Croyances ², nous dit son auteur, représente les deux premiers chapitres d'un grand ouvrage philosophique presque

¹ Prologue à *Idées et Croyances*, 1940.

² O. C., V/379 sqq.

terminé, et intitulé *Aurore de la Raison historique*, qui fait pendant à un autre livre, de caractère sociologique, et presque terminé lui aussi : *L'Homme et les Gens* ¹.

Le but principal de ces deux chapitres est de revoir la terminologie courante en opérant, dans le domaine des « idées », une distinction extrêmement importante et sans laquelle il est impossible d'envisager clairement les rapports existant entre un individu et son époque ou sa société. On voit tout de suite que l'expression « les idées d'un homme » désigne des phénomènes divers. Il peut par exemple s'agir tout aussi bien des pensées que cet homme a eues, personnellement, dans son contact avec le monde, que de celles qu'un autre a eues, et lui a transmises.

L'important, c'est de voir qu'il y a d'une part ce qu'Ortega désigne du nom de *ocurrencias*, substantif du verbe *ocurrir*, « arriver », et qui vise donc les *idées qui nous arrivent, qui nous viennent*, directement ou non, relativement à un objet. Elles impliquent l'existence préalable de l'homme *sans ces idées*, qui surgissent d'une façon ou d'une autre à l'intérieur d'une existence déjà donnée. On voit donc que ces « idées » peuvent fort bien être des vérités scientifiques. Le principe d'Archimède s'impose un beau jour à moi, et devient une de mes idées, ou « occurrences ». Mais il y a d'autre part des « idées » dans lesquelles nous nous trouvons à notre naissance déjà, des idées « de base » qui constituent notre vie, qui la soutiennent.

Ortega réserve le terme d'« idées » à la première catégorie, aux « occurrences », et propose pour les deuxièmes le nom de « croyances » : ce sont deux phénomènes radicalement distincts et dont l'importance à l'intérieur de notre « économie mentale » est absolument différente.

Les idées, nous l'avons vu, nous « arrivent » à un certain moment, ou bien nous allons à elles par un acte, ou un effort de pensée ; ce sont « des pensées que nous avons » — et parfois, si elles atteignent une grande perfection logique, on les appellera « raisonnements ». Par contre, les croyances s'identifient avec nous-mêmes, elles ne se présentent pas comme indépendantes, mais elles constituent notre « être », cet être dont il ne faut pas oublier qu'il englobe notre « circonstance ».

Des idées, nous pouvons parler, disputer ; nous pouvons les propager et même mourir pour elles : mais elles restent toujours notre œuvre — à nous en tant qu'individu et en tant que membre de telle société ou de telle culture particulière. Rien de tel avec les croyances : nous *sommes* en elles, nous vivons *d'elles*. Elles représentent un stade pré-réflexif (Ortega n'emploie pas le terme, mais

¹ Ce dernier publié à titre posthume en 1958.

il peut nous aider), et elles agissent déjà en nous au moment où nous commençons à réfléchir à quelque chose, où nous nous mettons à construire des idées sur quelque chose. C'est pourquoi nous ne les formulons pratiquement jamais; tout au plus y faisons-nous allusion, comme à ce qui est indiscutable, à ce qui forme la réalité elle-même. Nous n'y pensons pas, mais nous *comptons* sur elles, toujours et partout. En résumé, nous « pensons » nos idées, tandis que nous « comptons sur » nos croyances. Ces deux verbes montrent bien la différence de signification qui existe entre ces deux notions.

L'exemple que cite Ortega est extrêmement simple; résumons-le. Un homme est chez lui et décide de sortir dans la rue. Il « pense » — au sens le plus large du terme, qui englobe toute conscience claire de quelque chose — il « pense » aux motifs qui le poussent à sortir, à la façon dont il met son projet à exécution, à ses divers gestes. Mais à aucun moment il ne « pense » qu'il *compte sur* la rue, sur son existence réelle au-delà du seuil de la maison. Il n'a pas à affirmer ni à nier cette existence, puisque à aucun moment il ne l'a mise en doute. Ce n'est que si, ensuite d'un tremblement de terre, la rue avait effectivement disparu, qu'il se rendrait compte de la certitude avec laquelle il comptait sur elle, certitude égale à l'étonnement qui l'envahirait s'il ne la trouvait pas à sa place.

La psychologie classique parlera peut-être de « pensée habituelle », ou fera appel au « subconscient »; mais cela ne nous renseigne pas effectivement sur la différence « vécue » entre pensée et pensée habituelle, entre pensée consciente et pensée subconsciente, en un mot entre idée et croyance. Ce qui nous importe, c'est que la croyance n'était pas *pensée* consciemment et « distinctement », à *part*. Le résultat est le suivant : ce ne sont pas nos idées, ce n'est pas ce qu'il y a de plus conscient en nous qui agit le plus profondément sur notre comportement, ce sont « les implications latentes de notre activité intellectuelle », ce sur quoi nous comptons — et à tel point que nous n'y pensons pas ¹.

La réalité première d'une époque n'est donc pas son répertoire d'*idées*, idées clairement formulées, mais c'est son « sous-sol », l'équivalent de cette « terre ferme » que représentait la rue dans notre exemple, et qui est tellement liée à toutes nos activités que nous n'en parlons jamais ².

¹ Faut-il voir là l'influence directe de Max Scheler, ou les fruits identiques d'une formation semblable ?

² Ceci jusqu'au jour où cette réalité même est mise en cause, comme aujourd'hui on envisage la possibilité d'une désintégration de la planète, ou d'une extinction de la race. Alors la croyance peut se transformer en idée : l'existence de la Terre n'est plus une réalité indiscutable, elle n'a plus la force d'une croyance.

On en arrive donc à cette constatation inattendue : les « idées » que nous avons sur le monde et sur nous-mêmes — toute notre vie intellectuelle — ne sont qu'une dimension secondaire, et « imaginaire » de notre vie, puisqu'elles sont notre création. Mais ceci pose une question angoissante : en quoi consistera la « vérité », la possibilité de vérité de ces idées ? C'est, dit Ortega, une question de « politique intérieure » du monde des idées. « Une idée est vraie quand elle correspond à l'idée que nous avons de la réalité. » Il ne s'agit pas d'un jeu de mot : l'idée est une *interprétation* de la réalité, et elle ne peut pas être, *pour nous*, réalité. C'est pourquoi il est vain de parler de correspondance entre l'idée et la réalité pour fonder la vérité de celle-là. On le comprendra mieux à propos des « vérités mathématiques », par exemple. Le principe de la somme des angles d'un triangle ne tire pas sa valeur d'un fait naturel, ne serait-ce que parce que le triangle parfait n'existe pas dans la nature. Il n'a de vérité, pour nous, que par rapport à l'idée que nous avons de la réalité, et si nous croyons que *toute* la réalité, sous tous ses aspects, obéit aux lois géométriques ; le résultat n'est pas le même si nous croyons que la géométrie est une des multiples interprétations possibles de la réalité, donc seulement valable dans son domaine particulier, selon sa juridiction interne. Poussant les choses plus loin, nous voyons que cette « vérité » dépend à son tour de l'existence d'une « croyance », en l'occurrence de la croyance dans l'absolu des valeurs rationnelles (celles de la raison physico-mathématique). Il nous paraît dangereux d'employer dans ce cas le terme de « relativisme », à cause de ses multiples acceptions ; mais il est certain qu'Ortega a été influencé par les découvertes d'Einstein. Nous savons maintenant que ce même principe de la somme des angles d'un triangle n'est pas valable universellement, et ne se vérifie pas dans l'optique de la « relativité généralisée ». La raison cartésienne et newtonienne, qu'Ortega lui-même considère comme la plus magistrale conquête de l'histoire, n'a péché que par orgueil, et pour avoir prétendu à une valeur absolue, elle s'est vu attaquer par deux autres types de raison, la raison vitale ou historique d'une part, la nouvelle raison physique — « raison einsteinienne » — d'autre part.

Si nous voulons voir clair aujourd'hui, il faut commencer par préciser quel est et quel doit être le rôle de l'intellect¹ dans la vie humaine, et tout d'abord dans la vie en tant que vécue, c'est-à-dire celle que nous sommes en fait.

Même dans le cas de la pensée scientifique la plus rigoureuse,

¹ « De lo intelectual », de ce qui est intellectuel.

fondée sur des évidences, on ne peut pas parler de « croyance ». Nous ne pouvons refuser notre adhésion à ce qui est évident. Mais encore faut-il que nous nous mettions à penser au problème en question; nous trouvons donc là une nouvelle condition pour que notre adhésion se réalise effectivement, et cette condition dépend de nous, et la vérité ne peut plus, *ipso facto*, être pour nous réalité : « Car la réalité est précisément ce sur quoi nous comptons, que nous le voulions ou non. La réalité est la *contre-volonté*, ce que nous ne posons pas nous-mêmes; au contraire, elle est ce à quoi nous nous heurtons. »

Il nous faut donc considérer en soi, et comme un tout, l'ensemble de nos idées. C'est ce que voulait dire la définition de la « vérité » citée plus haut. Il s'agit d'un monde à part du monde réel, un monde constitué d'idées dont, en dernière analyse, l'homme est « fabricant et responsable »; et la « vérité » d'une idée revient à savoir si elle résiste ou non à une confrontation avec l'ensemble de la construction. « La vérité suprême est celle de l'évident,¹ mais la valeur de l'évidence même est, à son tour, pure théorie, idée et combinaison intellectuelle. »

Nos idées sont définitivement séparées et distinctes de nous; quelle que soit leur rigueur, elles appartiennent à « l'imaginaire », à quoi s'oppose la réalité de notre vie. Preuve en soit l'effort que nous devons fournir pour vivre conformément à notre pensée, à être « conséquent avec nos idées ».

Toutefois, il faut reconnaître que les vérités scientifiques représentent un cas particulier. Beaucoup de nos contemporains, pour ne pas dire tous, considèrent comme « normal » de faire appel au médecin en cas de maladie, ou à l'architecte pour construire une maison, ou d'utiliser des appareils conçus selon les principes de la raison physico-mathématique. Or, souvenons-nous que nous sortons d'une époque où précisément la foi en la raison, en l'intelligence, était devenue une véritable « croyance ». Même si cette croyance n'est plus absolument intacte, l'« essentiel » en vaut encore. Mais il ne faut pas confondre la foi globale en l'intelligence, et la foi particulière dans les diverses activités de cette dernière. L'homme actuel *compte* sur son intelligence, sur sa raison, qui lui semble un des meilleurs instruments qu'il ait à sa disposition. Mais il ne peut pas *compter* sur les constructions intellectuelles avec une foi radicale. D'ailleurs sa croyance en la raison — qui explique donc la facilité avec laquelle nous admettons constamment son intervention dans notre existence — doit être mise en rapport avec le caractère

¹ « Lo evidente », ce qui est évident.

extrêmement vague de ce concept. C'est ce qui nous permet de continuer à « croire en l'intelligence, malgré toutes les erreurs qu'elle a commises, malgré les perpétuels changements des théories échaudées par la raison ou formulées sur elle. Soit dit en passant, l'Histoire devrait précisément s'occuper des divers aspects qu'a successivement pris la foi en la raison, plutôt que d'étudier la succession des idées sur la raison. Celles-ci n'ont qu'une valeur périphérique, celle-là nous renseignerait sur la structure de la vie elle-même.

Une fois établie la différence entre les idées et les croyances, il reste à examiner le statut du doute. On voit tout de suite que le doute appartient à la même « zone » que la croyance : on *est* dans le doute, on le vit, disons même qu'on le croit. Méfions-nous alors des interprétations faciles : le doute n'est ni un « ne pas croire » opposé au croire, ni un « croire que non ». De même que la croyance nous met face à une réalité, positive ou négative, que nous vivons comme telle, de même le doute nous situe dans une *réalité* qu'il ne nous appartient pas de refuser ou d'ignorer, une réalité qui s'impose à nous — mais qui présente ce caractère terrible d'être ambiguë, instable. La croyance correspond à la présence de la terre ferme ; le doute est la présence, tout aussi patente et inévitable, du tremblement de terre, du possible écroulement, de l'instable permanent et définitif. Le langage vulgaire a créé l'expression : « se trouver dans une mer de doutes » : il n'appartient pas à l'individu d'en sortir, de même qu'il ne lui appartenait pas d'y entrer. Il ne suffit pas de *décider* de douter d'une chose pour qu'elle disparaisse ; le doute n'est pas une création, mais quelque chose qui nous est imposé — sauf le pseudo-doute, le doute méthodique de Descartes par exemple. Cette similitude entre le doute et la croyance fait supposer que le doute est comme le choc de deux croyances opposées, ce qui correspondrait d'ailleurs à l'étymologie du mot.

Mais la similitude entre le doute et la croyance est loin d'être absolue : entre eux existe une différence fondamentale qui nous donnera un premier schème de notre organisation intérieure. Nous avons vu que la croyance était « ce à quoi on ne pense pas », une donnée « infra-intellectuelle ». Si le doute nous est aussi, en quelque sorte, « essentiel », il agit de façon opposée : par lui, nous ne savons que faire, nous ne savons pas à quoi nous en tenir face à une partie de ce qui nous entoure. Devant cette ambiguïté — partielle — du monde, nous réagissons en mettant en activité notre pouvoir caractéristique : nous nous mettons à penser. Et cela, nous pouvons toujours le faire — de façon plus ou moins adéquate il est vrai : même si quelque chose nous manque, n'est plus là, nous pouvons

encore y penser. Ainsi, le doute est l'occasion qui nous oblige à utiliser notre intellect. Si nous étions dans un monde dont le doute était exclu, nous n'aurions pas à penser. Comme il s'agit d'un effort pénible, on peut dire que nous ne penserions pas ¹.

On voit donc que le doute — « les doutes » — représente « l'endroit vital où les idées insèrent leur intervention ». Elles remplacent le monde instable que nous avons décrit par un monde sans ambiguïté. Ce monde sera une construction intellectuelle; il appartiendra donc en fait au domaine de l'imagination, au sens large du terme, c'est-à-dire que nous ne « croirons » pas absolument en lui; il ne nous apparaîtra pas comme la réalité, il n'en sera que l'interprétation, qui nous servira d'instrument dans la conduite de notre vie.

Précisons toutefois que, lorsque nous parlons de créer un monde, il s'agit soit d'un aspect particulier, soit d'une fraction du monde. Ce qui se donne à nous immédiatement, c'est un ensemble de facilités et de difficultés. Mais à côté de cela, nous recevons en héritage un « monde » — une première interprétation de cette donnée primitive — dont nous acceptons une partie sous forme de croyances. Entre ces croyances naît le doute, qui engendre à son tour notre faculté de « démiurges ». Nous créons un monde, des mondes que nous *essayons*, et dans lesquels nous *essayons de vivre*. Mais n'oublions pas que le monde *idéalement* le plus valable, le monde scientifique, n'est toujours qu'un cas particulier de cette création humaine « fantastique ». « Il y a des fantaisies exactes. Plus encore : seul le fantastique peut être exact. Il n'est pas possible de comprendre l'homme si on ne prête pas attention au fait que les mathématiques jaillissent de la même source que la poésie, du don imaginatif. »

Nous touchons plus directement le côté dramatique de la question en partant de cette affirmation d'Ortega : « On ne peut pas vivre sans une certaine instance suprême, dont nous sentions sur nous la pleine vigueur. » Ce rôle de tribunal de dernière instance a longtemps été confié à la raison — après avoir été occupé par la foi religieuse. Or il se trouve que notre foi en la raison se perd un peu; plutôt, si les hommes continuent de croire que la « fonction intellectuelle » est en soi valable, qu'elle est la grande découverte de l'homme en général et de l'Occident en particulier, ils ont de plus en plus l'impression que cette « raison » a joué, pendant les derniers siècles, d'une position, d'une situation qui ne lui correspondait pas. Ainsi, dans la croyance de base s'ouvrent des zones

¹ Cf. *Ensimismamiento y alteracion* (p. 196 sqq. de ce travail).

de doute, à l'intérieur desquelles, comme nous l'avons vu, naissent et se développent les « idées ». Simplement, en partant de cette nécessité fondamentale de recourir — de pouvoir recourir — à une instance supérieure, on comprend le caractère « orthopédique » des idées. Comme un médicament remplace artificiellement la santé perdue, les idées doivent remplacer les croyances manquantes. Elles ne deviendront pas « croyances » elles-mêmes ; tout au plus pourront-elles, avec le temps, recréer une foi solide qui pourra servir de « tribunal suprême », comme un traitement médical ramène peu à peu la santé dans l'organisme — mais on ne pourra considérer la santé comme rétablie que lorsque l'emploi des médicaments sera supprimé.

Malheureusement, l'apparition du doute n'a pas engendré dans l'ensemble de nos sociétés une réaction très positive. Tout d'abord, parce que la création d'un « monde idéal » représente un travail pénible, et que nous sommes plutôt paresseux de nature. Ensuite, parce que nous étions habitués à vivre dans un monde bien organisé, où tout avait été prévu pour notre bien-être matériel et moral, et que nous avons perdu de vue le fait que ce monde était le résultat de tout notre passé, d'une impressionnante suite de siècles de recherche et de construction. Considérant notre situation privilégiée comme « normale », nous avons eu tendance à renier, à oublier notre passé, et à négliger certaines activités humaines, certaines attitudes fondamentales. C'est le cas entre autres de la philosophie, recherche de ce que nous sommes et de ce qu'est le monde qui nous entoure. Rejet du passé, aveuglement philosophique : Ortega voit là un « retour de l'homme au barbare ».

Encore faut-il éviter un contresens qui fausserait totalement la pensée d'Ortega. On pourrait croire, ensuite de la priorité qu'il donne aux « croyances » sur les « idées », qu'il reproche aux hommes de perdre la « foi de leur père ». Rien de plus faux. Cela serait d'ailleurs contradictoire, puisqu'on se trouve *dans* une croyance *qu'on le recueille ou non*, c'est-à-dire aussi qu'on en sort sans le vouloir. Non. Assumer notre passé, c'est comprendre qu'il agit encore en nous, que la majeure partie de ce que nous croyons, de ce que nous savons, nous le devons à ceux qui nous ont précédés, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une création humaine, donc problématique, « relative », que nous devons être capables de remettre en question, de modifier, de remplacer, d'améliorer. C'est donc bien le contraire d'une foi aveugle, d'un respect sacré des ancêtres. Et nous voyons que cette attitude ne concerne pas seulement les idées, mais en fait aussi les croyances : nous découvrons que ce que nous croyions être la réalité primitive est déjà construction humaine.

Etre héritier d'un long passé ne signifie pas l'accepter passivement, mais refaire en peu de temps, grâce aux efforts de nos prédécesseurs, le chemin parcouru par l'humanité. Accepter cette situation d'héritier, avec ses devoirs et ses avantages, c'est avoir une « conscience historique ».

La réalité première, nous l'avons dit, est un complexe de facilités et de difficultés. Ainsi, les divers « mondes » — interprétations — font partie de la réalité, puisqu'ils nous sont donnés, nous sont proposés. Mais ils en font partie en *tant que facilités* — ou difficultés — particulières, en tant qu'instruments. Avoir une « conscience historique », c'est comprendre ce caractère instrumental de notre héritage, et l'utiliser comme base de notre construction individuelle du monde.

« CONCENTRATION ET ALTÉRATION » La première partie de ce livre, qui donne son titre à l'ouvrage, est une leçon d'un cours « Sur l'homme et les gens », donné à l'Association des amis de l'art de Buenos-Aires, en 1939. ¹

L'observation nous montre que l'animal vit en perpétuelle crainte à l'égard du monde, en même temps qu'en continuel « appétit ». Désir et peur sont les deux ressorts auxquels il obéit machinalement, l'un n'étant contrôlé, ou mieux simplement freiné que par l'autre. Lorsque les deux entrent en repos, l'animal dort. On peut donc dire que ce n'est pas lui-même qui décide de sa conduite, mais ce qui l'entoure, ce qui est autre (latin *alter*), par l'intermédiaire de ces réactions mécaniques et automatiques que sont la crainte et l'appétit. Dépendant de ce qui est autre, l'animal est « aliéné », sa vie est « constitutive aliénation ». ²

Si la situation de l'homme est semblable au départ — obligation de répondre aux incitations du monde extérieur — il se distingue de l'animal en ce sens qu'il peut, de temps en temps, se libérer de cette obligation, se désintéresser du monde. Il effectue alors un retour, une « torsion » antinaturelle, il tourne le dos au monde et s'occupe de son intimité, de soi-même : c'est cela que représentent les mots usés de « penser », « méditer ». Ces termes ne suscitent

¹ Le titre espagnol n'a pas de traduction, en aucune langue étrangère, nous dit l'auteur. Nous avons vu déjà le verbe *ensimismarse*; nous avons choisi de traduire *ensimismamiento*, action d'*ensimismarse*, par « concentration »; on pourrait aussi dire : « repli sur soi ». Nous prions le lecteur de garder présente la formation du mot espagnol. Nous soulignerons le terme chaque fois qu'il représentera cette notion particulière, et nous ferons de même pour le verbe *se concentrer*.

² En espagnol, littéralement : « altéré », « altération », d'où le rappel étymologique.

aucune curiosité, mais ils témoignent de ce pouvoir exceptionnel dont l'homme dispose, cette faculté de sortir du monde pour se retirer en soi : l'homme peut *se concentrer*.

Cette faculté peut se diviser en deux : d'une part, pouvoir se libérer de l'esclavage des choses environnantes ; d'autre part, disposer d'un *endroit* où se mettre une fois qu'on est « sorti du monde ». Si le monde représente toute la réalité extérieure, cet endroit ne pourra être que l'intimité de soi, ce « soi-même constitué principalement d'idées » — puisque les idées ne se trouvent en aucun « endroit du monde ».

On pourrait croire que la première de ces deux conditions est la plus importante. Il n'en est rien. Nous avons vu que lorsque la faim et la peur le laissent en repos, l'animal dort. Il « pourrait » penser, semble-t-il. Mais précisément il n'a pas de « monde intérieur », un *chez soi*¹ où il puisse se retirer. Sa seule sortie du monde est le sommeil.

Ces deux pouvoirs particuliers de l'homme ne lui ont pas été donnés « essentiellement » de toute éternité. « *Rien de ce qui lui est substantiel n'a été donné en cadeau à l'homme*. Il doit tout se faire lui-même. » Ce qui lui a été donné, c'est tout au plus la possibilité théorique non pas tant de se détacher du monde et de se recueillir, mais d'agir en retour sur les choses, de les transformer et d'augmenter ainsi peu à peu la marge de sécurité qui lui permet de s'occuper de lui-même. Cette activité humaine fondamentale est la *technique*, dont nous avons déjà parlé, condition indispensable à la *concentration*. Mais la relation est plus complexe : l'homme n'est capable d'exercer cette fonction, de modifier le monde que parce qu'il a su et voulu profiter de tous les répits que les choses lui laissent, pour *se concentrer*, pour interpréter le monde et organiser son action. Lorsque, après s'être ainsi retiré sur soi un certain temps, l'homme retourne dans le « monde extérieur », il ne sera plus totalement dominé, guidé par lui — comme l'est l'animal — mais « il apporte son soi-même à l'autre », il projette sur les choses son action formatrice et constructive, il *assimile* le monde à lui-même, il l'humanise. Il faut nuancer peut-être l'affirmation de tout à l'heure : l'homme a bien reçu certaines facultés — par exemple la mémoire — sans lesquelles il n'aurait pas pu parvenir à ses fins. Mais l'aspect général de la situation actuelle est bien celui d'une construction voulue, et obtenue par une prodigieuse suite d'efforts. Ortega parle d'une première *concentration*, un gigantesque effort de volonté d'un de nos ancêtres, et qui serait à l'origine de l'histoire humaine, en

¹ En français chez Ortega.

mettant en branle la succession des moments d'action sur le monde et de *concentration*, qui se rendent possibles les uns les autres.

Il faut donc envisager trois étapes successives : tout d'abord l'*altération* primitive et totale de l'homme qui se sent perdu dans le monde. Ensuite la *concentration*, réflexion sur le monde et sur les possibilités de le dominer en le transformant. Enfin, un retour vers les choses, vers l'action, vers la vie active, la *praxis* grecque.

On trouve de nouveau une double implication, qu'Ortega souligne expressément : *D'après cela, on ne peut parler d'action que dans la mesure où elle sera dirigée par une contemplation préalable ; et vice versa, la concentration n'est rien que le fait de projeter l'action future.*¹

L'analyse de cette remarque montre que ce qui est essentiel, c'est bien l'action. Elle ne serait pas possible sans la pensée, mais celle-ci n'aurait pas de raison d'être sans celle-là. C'est donc l'action qui fonde la pensée : nous pensons *pour* « agir », au sens le plus large du terme, pour vivre.

Cela est déjà important en soi, mais il en découle des conséquences encore plus remarquables. Si la pensée est ce qui distingue l'homme de l'animal — on ne peut pas dire que c'est l'action ! — si d'autre part cette pensée est subordonnée à l'action, si la « vérité », voire la « réalité » de la pensée dépendent de l'action et de son résultat effectif ; en d'autres termes, si l'homme *est* sa pensée et si cette pensée est suspendue à la réussite ou à l'échec de l'action qui lui correspond, l'homme n'est jamais et ne peut jamais être sûr d'être ce qu'il est. L'être de l'homme — et pas seulement sa justification — est essentiellement à *réaliser*, il est sous la forme de « n'être pas encore ». ² Il apparaît donc comme constitutif de la nature humaine d'être toujours en danger de ne pas être soi, de ne pas être homme. Nous retrouvons, enrichie et concrétisée, la notion de « drame », de « problème » qui a déjà servi à définir l'existence humaine.

Et il faut bien voir que cette condition n'est pas une donnée générale et abstraite, mais qu'elle vaut pour « les hommes » parce qu'elle se vérifie dans chaque individu. Tout homme, en tant que personnalité unique et irremplaçable, est perpétuellement en danger de n'être pas lui-même, *c'est-à-dire de n'être pas*.

Toutefois, avant de passer plus loin, il faut bien remarquer que, dans l'énoncé de tout à l'heure, action et contemplation (ou pensée) sont *définis*. L'action, surtout, n'est pas n'importe quel contact avec

¹ O. C., V/304.

² Ortega n'emploie pas ici cette expression, mais nous la mettons en parallèle avec l'être sous forme d'« avoir été » que nous avons rencontré plus haut.

les choses qui nous entourent. Ce contact brut n'est qu'altération. L'action n'est telle que si elle est précédée d'une pensée qu'elle doit réaliser. Ainsi, action et pensée sont indissolublement liées l'une à l'autre, et elles se confèrent réciproquement la réalité, soit par la « validité », soit par la « concrétisation ». *L'acte virilise la pensée*, dit Ortega.

L'auteur attaque alors, sous le nom d'« intellectualisme », toute doctrine tendant à justifier la pensée par elle-même, et sous celui de « volontarisme » la divinisation de l'action pure. Ce n'est qu'entre ces deux excès que l'homme est vraiment homme, mais il ne se maintient pas dans cette zone étroite sans effort.

« DE L'EMPIRE ROMAIN » L'ouvrage publié en 1941 dans le même volume que *L'Histoire en tant que Système*, est un ensemble d'articles parus pendant l'été 1940 dans le journal *La Nation*, de Buenos-Aires. Il précise certains points qui n'ont été que soulevés dans les études précédentes, mais son principal intérêt réside dans l'illustration qu'il apporte aux thèses qui viennent d'être exposées.

L'Empire romain, nous dit Ortega interprétant Cicéron, a vu le jour grâce à la volatilisation de la « concorde » et de la *libertas*. Or, la première chose à faire est de retrouver la réalité vécue de ces deux termes; car, comme tout fait humain, la signification d'un mot dépend étroitement des circonstances.

Le phénomène présente divers aspects. La différence que nous connaissons entre la raison pure et la raison historique se retrouve dans l'opposition entre Rome et la plupart des autres Etats de l'antiquité. Ces derniers étaient toujours partis d'une constitution rationnellement inventée par un homme, et à laquelle les hommes devaient se plier. Rome au contraire se laisse guider par la raison historique, qui, comme nous l'avons vu, surgit des événements eux-mêmes, émane de la nature d'une situation, de la confrontation des hommes avec leurs circonstances.

Or, s'agissant de notre premier terme, « concorde », nous sommes placés devant une situation ambiguë: d'une part, la société n'est possible que si la concorde existe, si elle est réelle; d'autre part, tout perfectionnement de la vie politique suppose une rupture de cette concorde, une discussion, un dialogue, bref, des luttes civiles. Cette apparente contradiction s'efface quand on remarque que la vie humaine — d'un homme ou d'un peuple — est composée de couches diverses. Pour que l'Etat subsiste et progresse, il faut la concorde dans les couches profondes, rupture partielle de cette concorde dans les couches superficielles.

Enfin, cette concorde « profonde » est bien ce que nous avons appelé une *croissance*, ce qu'on ne remet pas en question, la volonté commune de vivre ensemble — dont parfois on ne se rend plus compte, mais sans laquelle le désaccord sur les « idées » amènerait rapidement une désagrégation de la société. D'autre part, la concorde profonde suppose aussi une *croissance* qu'on pourra appeler secondaire : il faut que tous *sachent* qui doit commander.

Ortega n'insiste pas sur le parallèle pourtant évident qui apparaît. D'une part, raison pure, idées, superficie, d'autre part raison historique, croyances, profondeur. N'estime-t-il pas le moment arrivé ou pense-t-il que ses lecteurs (n'oublions pas qu'il écrit dans un journal) ne sont pas capables de le suivre dans des considérations trop subtiles ? Il est certain que ce n'est pas en quelques lignes qu'on pourrait montrer, par exemple, l'interaction de la raison historique et de la raison pure. Il faudrait d'abord combattre trop de préjugés, il faudrait faire appel à un sens des nuances trop aigu.

La raison historique est l'histoire elle-même du peuple romain, depuis le jour légendaire où Romulus, incarnant un projet vital réellement existant, a fondé les deux bases de l'Etat romain, le Sénat — la « croissance » selon laquelle c'est le Sénat qui doit commander s'est maintenue jusqu'à l'avènement de l'Empire — et les « auspices », cette instance supérieure dont l'homme, en fait, ne peut pas se passer ; cette possibilité et cette obligation à la fois de compter sur une réalité transcendante, et qui remplacera l'ancienne foi religieuse. C'est une croissance sur la réalité de l'Univers, un « monde » commun à tous les citoyens. Cet ensemble de faits, la présence et l'action de ces croyances de base, l'enchaînement des formes sociales et des formes de vie individuelle qui en résultera, telle est la raison historique. C'est d'elle que jailliront les solutions à la fois géniales et absurdes qui devront répondre à des changements de circonstances, à des crises plus ou moins graves. Géniales par leurs résultats — historiquement géniales — mais en même temps absurdes *sub specie aeternitatis*, comme cette institution du tribun de la plèbe à laquelle l'auteur consacre un long développement.

Passant ensuite à l'idée de *libertas*, Ortega s'élève tout d'abord contre un nouveau préjugé, celui relatif à la société, et particulièrement contre l'optimisme naïf du *libéralisme*, qui se fonde sur une *vertu sociale* dont l'homme serait doté de toute éternité. En fait, s'il y a une obligation de vivre en société — de caractère économique, militaire et psychologique — il y a une ambiguïté dans le caractère de l'homme, et l'observation objective montre que celui-ci est tout aussi antisocial que social. Il est impossible — et dangereux — de négliger les instincts foncièrement égoïstes de l'homme, et il faut

reconnaître que la société ne peut pas être définie comme le lieu de la vie en commun, mais comme celui de la lutte entre la sociabilité et la non-sociabilité, celle-ci étant toujours prête à jaillir, à rompre un équilibre provisoire; d'où l'évolution des sociétés, leurs bonnes et leurs mauvaises périodes¹. Mais la société, le fait brut de vivre ensemble, suppose comme condition de sa simple possibilité, que quelqu'un ou quelque chose, un groupe d'hommes exercent la tâche d'imposer un ordre et de refréner les instincts antisociaux: cette tâche, c'est le commandement, et son appareil s'appelle l'Etat. Il y a une situation de violence dans chaque société, et pourtant — l'expérience le prouve — il arrive à l'homme de se sentir libre. Comment cela est-il possible?

Il faut tout d'abord éviter de confondre la liberté et les libertés. Toute liberté particulière est susceptible d'être un jour rendue impossible par les circonstances; cela n'empêchera pas l'homme de pouvoir se sentir libre. Il faut donc passer du simple mot de liberté à l'expression plus concrète, plus humaine, de « vie en tant que liberté », à la lueur de laquelle nous pouvons comparer notre liberté européenne et la liberté romaine.

Superficiellement, la liberté romaine a tout au long de l'histoire de la république une définition négative: « vie publique sans rois ». Mais sous cette haine du monarque, on trouve une passion pour la loi: c'est le droit, aux yeux des Romains, qui fonde la justice, et non pas le contraire. Le droit, à son tour, suppose une méfiance à l'égard de l'homme. La loi, et particulièrement la loi romaine, sourde et inexorable, est quelque chose d'inhumain, de volontairement inhumain, qui doit compenser les faiblesses humaines. Mais d'autre part, face à l'inhumain — face à la matière — tous les hommes sont égaux; même si la loi favorise certains individus, si elle n'est pas « la même » pour tous, elle est *pour* tous. Sous la monarchie, elle était pour tous *sauf* pour le roi, et les Romains ne l'ont pas supporté. C'est pourquoi la « vie publique sans rois », devenue immédiatement « vie publique selon les institutions républicaines et traditionnelles » — et ces institutions n'avaient rien de bien libéral — était ressentie comme « vié en tant que liberté ».

Le problème du commandement étant posé, on peut y voir deux aspects: le tenant de ce pouvoir, celui qui commande, et ses limites, jusqu'où il peut commander. La liberté européenne s'est surtout

¹ Il ne s'agit plus de la société romaine, cas exceptionnel, voire unique, mais du fait général de nos sociétés, de nos groupes humains. Notons aussi en passant qu'Ortega annonce Sartre: La société est l'authentique enfer de l'homme. *O. C.*, VI/72.

fixée sur ce deuxième point, dès ses premières manifestations sous forme de « franchises » ou de « privilèges ». Le Romain, au contraire, ne s'inquiète pas tant des limites de l'autorité : il est de caractère autoritaire. La cité est première par rapport à l'individu. Cette croyance s'articule sur la conception de l'univers particulière aux Romains, et que nous avons vue se manifester dans l'importance accordée aux auspices : vivre, c'est vivre avec les dieux, qui sont, avant tout, les dieux de la collectivité. C'est ainsi la collectivité, sous son aspect religieux et sous son aspect pratique d'organisation et de hiérarchie, c'est la collectivité qui doit commander, et non l'individu. Toute la loi romaine est prévue de façon à empêcher qu'il ne prenne le pouvoir, ou même d'exercer une autorité en tant que personne privée. C'est pourquoi des *libertés élémentaires* — selon les conceptions actuelles — pouvaient être supprimées sans que personne ne proteste, par exemple la liberté d'expression : un individu en tant que tel ne peut pas s'adresser au peuple — pas plus d'ailleurs qu'il ne peut s'adresser directement aux dieux.

L'opposition entre les conceptions romaine et européenne de la liberté, de la « vie comme liberté », montre qu'il faut remonter au-delà des libertés, au-delà même d'une définition de la liberté, pour trouver l'attitude humaine fondamentale qui correspond à ce genre de vie. Il faut tout d'abord remarquer que, si la liberté est une condition de l'humain, elle n'en est pas pour autant donnée à l'homme, entière et absolue, dès sa naissance. Tout au contraire. La position de l'homme dans le « monde physique » le met d'emblée en contact avec une infinité de résistances — objets ou lois physiques — qui limitent considérablement sa liberté. Mais le « monde social » lui aussi se présente à l'origine sous forme d'un ensemble de contraintes : usages, normes, intérêt d'autrui opposé au mien, etc., limitation en tout comparable à la précédente. Il n'y a pas à l'origine une condition de l'homme dans laquelle celui-ci jouirait d'une entière liberté, qui lui serait par la suite partiellement reprise : l'absence de liberté — l'« antiliberté », comme dit Ortega — sous son double aspect physique et social, est inhérente à la nature humaine. La société, restriction de la liberté individuelle, n'est pas une création fortuite de l'homme, mais il s'y trouve nécessairement, il ne peut être homme sans cette condition. Il devient donc vain de chercher, d'imaginer une vie sociale organisée de telle façon que l'homme n'y soit absolument pas opprimé : cela est contradictoire. Il est aussi ridicule de s'insurger contre le fait d'une oppression sociale que de considérer la pression atmosphérique comme une injustice. Mais, de même que la pression atmosphérique apparaît

sous divers aspects, de même l'oppression inhérente à la société peut prendre plusieurs formes, et c'est là que la notion de *liberté* peut réellement intervenir, en tant que liberté vécue.

Nous ne pouvons pas éluder le caractère oppressif de toute société, mais nous pouvons donner à cette inévitable oppression une « figure institutionnelle » que nous choisissons nous-mêmes — nous pouvons *adapter l'Etat à nos préférences vitales*. Nous connaissons la « vie comme liberté » dans la mesure où cette possibilité de choix nous sera donnée, que nous en aurons conscience et que nous la mettrons en pratique. Par contre, si la « figure institutionnelle » que prend la nécessité sociale nous est imposée — pour libérale qu'elle soit en elle-même — nous n'avons pas le sentiment d'être libres. Face à une société dont l'organisation nous est imposée, il ne nous reste qu'une solution : nous y adapter, répondre de notre mieux à cet état de fait — cette réponse pouvant aller jusqu'au suicide, puisqu'en me supprimant je m'adapte *de la seule façon qui me semble possible* à l'organisation qu'on m'impose. La « vie comme liberté » a été remplacée par la « vie comme adaptation », sans qu'il ait fallu faire intervenir le contenu particulier des deux types d'Etat. C'est bien dans l'attitude fondamentale de l'individu face à la donnée sociale que réside la réalité de la liberté.

C'est d'ailleurs le phénomène qui s'est produit à Rome au moment du passage de la monarchie à la république. C'est le projet d'une constitution civile impersonnelle, voulue par l'ensemble anonyme des citoyens, c'est l'idéal d'une volonté commune exprimée par une loi « objective », qui a concentré sur la personne du roi et sur sa volonté « personnelle » le sentiment intolérable de l'« imposé » dont il faut se libérer. Ceci est pour Ortega une condition de la liberté : que les changements politiques *suivent* une « solution » déjà vivante dans la société, c'est-à-dire que la nouvelle forme d'Etat qui doit surgir du changement soit voulue, choisie par l'ensemble des membres de la société — qu'elle soit ressentie comme « idéal de vie publique ».

Ortega termine son essai en insistant sur le fait qu'il est impossible de comprendre une institution sociale — ou un simple événement, comme nous l'avons déjà vu — isolée, séparée des autres. Une institution n'est pas autre chose que *son fonctionnement réel*, lequel est évidemment fonction de l'ensemble de l'organisation, et de l'ensemble du fonctionnement réel de celle-ci. L'interdépendance de toutes les fonctions est telle qu'il est pratiquement impossible de dessiner pour aucune d'entre elles un profil déterminé : on ne sait exactement où elles commencent ni où elles finissent. C'est pourquoi, par exemple, les étrangers ne peuvent pas comprendre le fait de la royauté anglaise. Mais une institution qui est « irrationnelle et

inintelligible » pour la *raison pure* peut devenir transparente à la raison narrative, qui enregistre le fonctionnement de la dite institution, son fonctionnement réel, tel qu'il s'est effectué. Pour peu que la narration n'isole pas le fait, il sera « rationnel et intelligible » pour la *raison historique*.

« DISPUTE CHEZ LES PHYSICIENS » Il nous reste à dire quelques mots d'une série d'articles écrits par Ortega à propos d'une querelle surgie entre plusieurs physiciens anglais, et provoquée par une attaque, dans l'hebdomadaire *Nature*, du Dr Herbert Dingle contre ce qu'il appelle le « nouvel aristotélisme ». Nous n'entrerons pas dans les détails de la querelle elle-même; il nous semble intéressant pourtant de relever la position prise par Ortega, entre ceux qui, comme Dingle, pensent que la physique est uniquement « observation », et ceux — Eddington, Milne, Wittrow, Wheele, Robertson — qui défendent le rôle de l'« invention », et pensent que « le système des lois physiques peut être déduit de considérations épistémologiques » (Eddington).

Le problème intéresse d'abord Ortega en raison des rapports étroits entre la physique et la philosophie, d'une part parce que la philosophie a absolument besoin de la physique, d'autre part à cause d'une sorte de conversion de la physique en philosophie, témoignée entre autres par la phrase d'Eddington.

Sur le point précis de la dispute, Ortega est catégorique : « La simple observation ne fonde pas la science... L'observation est impossible sans invention préalable... Les faits attendent que nous leur demandions : Es-tu A ou B ? Mais A et B sont fruits de l'imagination, ce sont nos inventions. »¹

Et Ortega conclut en s'inquiétant du manque de clarté qui règne dans cette « science exemplaire » qu'est la physique — comme d'ailleurs dans les autres ordres de la vie. La civilisation est, aujourd'hui, si complexe, d'une si abondante richesse, qu'elle ne peut exister sans une « instance supérieure » qui la contrôle et surtout l'organise. Cette architecture ne peut être proposée que par « une philosophie qui soit vraiment philosophie », qui se caractérise comme l'effort pour introduire dans l'ensemble des faits humains la clarté, l'ordre et l'unité.

Cet article nous laisse donc voir que « les sciences », au sens étroit du terme, sont des constructions intellectuelles, dont on va par la suite vérifier l'exactitude, ou la validité, par leur correspondance

¹ O. C., V/283.

plus ou moins parfaite — mais jamais totale — avec les données de la nature. Mais le caractère « concret » de ces occupations tient dans leur rapport avec l'ensemble de la vie, dans leur origine volontaire, dans leur but qui motive cette volonté, dans leur conséquence, libération ou esclavage de l'homme, dans leur insertion dans l'histoire. Toutes ces questions relèvent de ce qu'on appelle les « sciences humaines », c'est-à-dire de la philosophie et de ses deux tendances que sont l'histoire et la « psychologie », au sens où nous l'avons vu plus haut.

Il subsiste peut-être une certaine ambiguïté au sujet de ces deux dernières « sciences », mais le problème n'est pas traité ici. Souvenons-nous seulement que la « vérité historique » est précisément celle des faits particuliers, et qu'en ce sens elle se distingue radicalement de la physique telle que la tradition la conçoit.

1941-1942 Le caractère historique de la circonstance présente deux aspects ; d'une part, nous sommes inclus dans un progrès, comme un moment particulier et indispensable ; d'autre part, certaines structures fondamentales de la conscience subsistent en nous et se heurtent à une organisation pratique de la vie qui ne leur correspond plus.

L'histoire de l'humanité est jalonnée par un certain nombre d'esprits plus puissants qui marquent les diverses étapes du progrès de la réaction de l'homme face au problème du monde. Chacune de ces étapes suppose les précédentes et rend possibles les suivantes ; elles peuvent et doivent toutes être dépassées, non seulement parce qu'elles répondent à un problème général qui s'est modifié, mais surtout parce qu'elles font partie, en tant que technique et que somme de résultats, de la circonstance des penseurs suivants. Il y a progrès parce qu'il y a accroissement et enrichissement de la circonstance, mais cela n'exclut pas certains retours en arrière, dus à une mauvaise interprétation de cette circonstance, à un manque de sérieux dans son étude.

Mais notre histoire n'est pas seulement le fait de la volonté consciente et lucide des grands hommes. Elle s'est aussi faite au gré des passions, des intérêts, des craintes et des désirs de toute l'humanité ; en ce sens — à moins d'admettre l'infailibilité de la « conscience collective » — on doit s'attendre à lui trouver un certain caractère fortuit. Les évolutions sociales et techniques ne se sont pas faites, comme l'évolution de la pensée philosophique, en vue d'une amélioration de la circonstance humaine. C'est pourquoi certaines composantes essentielles de l'humain

ne peuvent plus jouer dans notre monde leur rôle vital. L'évolution de la philosophie doit se faire selon une prise de conscience plus aiguë des nécessités pratiques de la conscience. Dans un monde où l'homme pourra être homme, enfin la raison historique se réalisera et deviendra sa propre justification. Si je suis moi et ma circonstance, je dois vouloir que cette circonstance soit conforme aux exigences de l'humain que je ressens en moi. Suite de réponses à des problèmes concrets, la philosophie doit être une technique de transformation du monde qui rende possible une totalité dans laquelle il n'y ait plus de contradiction. C'est dans la mesure où nous nous situons dans ce programme que notre activité prend un sens. La cohérence de notre vie suppose la cohérence du tout de l'histoire humaine en vue d'un but à atteindre.

TEXTES DIVERS Si nous mettons à part ces deux dernières années, c'est en partie parce qu'il nous faut considérer en soi le stade ultime, l'aboutissement de l'œuvre d'Ortega telle qu'elle était publiée, donc connue, à la mort de l'auteur. Nous avons en effet pensé être fidèle à ses conceptions historiques en considérant ces *Œuvres complètes* comme la réalité immédiate représentant la pensée de leur auteur : et cette réalité, en temps que phénomène humain, a une histoire que nous avons essayé de suivre ; cette histoire aboutit aux « Introductions » de 1942 et à quelques articles, dont « Notes sur la pensée ».

Nous avons vu, dans cette courte période qui sépare *Histoire en tant que Système* (1935) des « Notes sur la pensée » (1941), comment Ortega développe les principes exposés dans ses deux ouvrages principaux sur l'histoire. D'une part, il s'agit de commencer la formulation de cette nouvelle science « psychologique » dont le but est de mettre à jour le fonctionnement de la conscience *sous son aspect vécu*, et d'exposer l'organisation entre l'homme, les circonstances et les systèmes de réaction qu'il crée — conception du monde, technique, culture. Les premiers pas de cette science ont consisté à affirmer ou à préciser quelques distinctions fondamentales — entre idées et croyances, entre superficie et profondeur, entre raison pure et raison historique, entre concentration et altération — et à montrer leurs relations réciproques. D'autre part, il importait de concrétiser par une forme plus précise cette notion de raison historique, d'expliquer son fondement « concret », sa rationalité narrative. C'est surtout dans *De l'Empire romain* que ce travail a été réalisé et que la théorie a trouvé une confirmation qui, bien que seulement ébauchée, lui a donné une signification précise et a permis d'éviter les contresens qui la menaçaient. Enfin, nous avons vu que les deux aspects de la théorie étaient en relation étroite, et que la raison

historique faisait constamment usage des doubles notions « idées et croyances » ou « concentration et altération ».

C'est bien ce qui va se confirmer dans les derniers textes que nous avons à étudier, en même temps que les deux domaines recevront précisions et approfondissement.

L'article « Notes sur la pensée, sa théurgie et sa démiurgie »¹ a été publié dans le dernier numéro de 1941 de la revue *Logos*, de la Faculté des lettres de l'Université de Buenos-Aires. Nous avons traduit littéralement le titre, les mots espagnols ayant la même « situation » que les mots français, c'est-à-dire que *teurgia* désigne des pratiques nous mettant en contact avec les divinités, et pouvant même influencer leur volonté, alors que *deimiurgia* est formé par Ortega sur *deimiurgo*, « démiurge ».

A propos d'une réflexion de Husserl², qui attribue le caractère problématique que le monde a pris à la perte de la « grande foi » en la raison, l'auteur expose à nouveau ses idées — connues de nous — sur la « crise » contemporaine; et il conclut que l'homme *pressent que la raison doit être mise à un autre endroit que celui qu'elle occupait dans le système des actions qui intègrent notre vie*. L'intelligence serait devenue le « grand problème », de « grande solution » qu'elle était auparavant. La première chose à faire est de nous demander ce qu'est au juste la pensée.

Il faut tout d'abord se garder de confondre la pensée avec les mécanismes psychiques dont la fonction correspond à la pensée : percevoir, comparer, abstraire, etc. Mais la pensée est la tâche, l'occupation, le « faire » qui correspond à ces diverses techniques. Or, tout *faire* est caractérisé en ceci, qu'il est fait *par* quelque chose et *pour* quelque chose — et ensuite *avec* quelque chose, question à laquelle répondent les techniques mentionnées. La réalité de la pensée résidera donc dans le fait que l'homme « mobilise toutes ses activités *pour* atteindre un résultat ». Mais on ne peut s'empêcher de remarquer que ce résultat n'a jamais été atteint, ce qui nous fait supposer que l'homme est *obligé* d'accomplir cette tâche et que c'est là que se situe le problème, non dans le fonctionnement des techniques qui y répondent.

Il faut éviter aussi de confondre la pensée avec la logique, qui n'en est que la forme symbolique et abstraite — nous n'entrerons pas dans les détails de l'argumentation qui ne nous apportent rien de nouveau.

Beaucoup plus important est le chapitre suivant, intitulé

¹ O. C., V/517 sqq.

² *Formale und transzendente Logik*, 1929, p. 4-5.

«Caractère historique de la connaissance»¹. Ortega ramène tout d'abord la pensée à la réalité vécue en la définissant comme « tout ce que nous faisons pour sortir du doute où nous sommes tombés, et atteindre de nouveau la certitude ». Ce qui est donné à l'homme, c'est la *nécessité de penser*, parce que — pratiquement mais aussi nécessairement — il est toujours plus ou moins dans le doute. Face à cette nécessité, il invente des *méthodes*, les perfectionne et se perfectionne lui-même dans leur maniement, ceci non seulement dans le cadre d'une existence, mais encore et surtout au cours de l'histoire humaine. L'une de ces méthodes est la connaissance, qui représente le fonctionnement des mécanismes mentaux « sous la direction ultime des concepts et de leur combinaison en raisonnements ». Or, il apparaît que cette occupation repose sur deux idées préconçues : 1° que derrière la réalité apparente et mouvante des choses existe une réalité stable et fixe qu'il importe de découvrir — et 2° que cette réalité stable, ou « être » des choses correspond aux modalités de notre « intelligence »; en d'autres termes que d'une part, derrière les phénomènes lumineux (par exemple), il y aura quelque chose qui nous renseignera, qui nous tranquillisera à leur égard — et d'autre part, que ce quelque chose peut être saisi par le raisonnement. Il faut une fixité de l'« être » des choses qui corresponde à la fixité des concepts de l'intelligence.

Ainsi, la connaissance n'est pas la pure et simple mise en action des fonctions intellectuelles, mais elle repose implicitement sur une *croyance* « pré-rationnelle » en l'« être » des choses. Or, cette croyance, réponse à l'angoisse de l'homme devant l'instabilité du monde qui l'entoure, est un état *auquel l'homme est arrivé* . L'homme est donc parvenu à la connaissance par une série d'expériences, dans lesquelles interviennent les générations successives; et c'est à la suite d'autres croyances, elles aussi trouvées, expérimentées, modifiées, puis abandonnées, du moins partiellement — par exemple la croyance aux dieux — que celle en l'être des choses s'est formée et a donné naissance à la connaissance. On voit ainsi clairement que la connaissance présente un caractère historique, qu'elle apparaît comme un *phénomène historique*.

C'est pourquoi, par exemple, ni les Perses ni les Hébreux n'étaient des « connaisseurs » : leur Dieu, absolue volonté et absolue liberté, n'a pas d'être fixe, et la connaissance est remplacée par la prière, qui est aussi « une forme et une technique de la pensée ».

Le résultat de cette découverte est que, si la connaissance perd son caractère absolu — réalité intégrante de la condition humaine —

¹ O. C., V/529-540.

pour devenir historique, elle cesse d'être utopique et se concrétise en s'intégrant dans la réalité de la vie humaine et de son histoire. En contrecoup, la crise de la connaissance enregistrée aujourd'hui n'est plus crise de l'homme, mais nous pouvons l'envisager « objectivement » en nous situant hors d'elle-même. Il apparaît que la connaissance n'a pas été la seule réaction de l'homme face à la réalité, donc il est probable que d'autres réactions pourront encore être trouvées. « Ainsi nous obtenons pour la première fois une philosophie qui entrevoit sa propre fin, ou son propre terme, et prévoit déjà des essais de réaction humaine qui la remplaceront. » ¹

Cette « caractérisation de la connaissance comme grandeur historique » fait partie de l'« opération de transcendance générale » que représente la recherche de la « raison historique ». Le processus peut se résumer comme suit :

- 1° constatation immédiate, la vie de l'homme a une consistance historique;
- 2° les concepts relatifs à la vie humaine (tout intégral) doivent être « dénaturalisés », puis soumis à une radicale « historisation »;
- 3° tout ce qui arrive à l'homme — tout ce que l'homme est — il le devient à un certain moment pour cesser de l'être à un autre moment;
- 4° la permanence des formes dans la vie humaine est une illusion d'optique, une abstraction qui renonce à saisir la vie dans sa réalité;
- 5° un individu n'est jamais l'homme, mais tel homme, inscrit dans une situation historique et dans une tradition déterminée;
- 6° la circonstance (« ce qui nous entoure ») n'est pas non plus abstrait, mais c'est un ensemble de facilités et de difficultés relatives à l'existence de l'individu en tant que tel;
- 7° ces facilités et difficultés dépendent à leur tour, dans leur aspect matériel et plus encore dans leur signification, de la situation historique, c'est-à-dire du répertoire des aspirations et de celui des techniques (idéal du « bonheur » et moyens à disposition pour vaincre les obstacles);
- 8° enfin, l'intellect lui-même varie au long de l'histoire; il est diversement « orienté », soumis à une éducation et à des perfectionnements liés à l'évolution de la société;
- 9° ainsi, la connaissance, définie comme une abstraite adaptation de l'homme à sa circonstance, sera utilisée comme une formule algébrique, et ne prendra de réalité effective que lorsqu'elle sera

¹ Cette phrase — d'ailleurs isolée par rapport au contexte — doit être rapprochée de la définition de la philosophie citée dans le chapitre précédent.

appliquée à une « affaire » humaine, « dont les facteurs effectifs doivent être déterminés *chronologiquement* » ;

- 10° enfin, ultime conséquence, tout concept devra, s'il veut représenter une réalité humaine, inclure une donnée historique, ne serait-ce qu'une simple date : « Toute notion se référant à la vie spécifiquement humaine est fonction du temps historique. » L'homme étant une réalité en évolution, il faudra, pour l'atteindre, apprendre à penser avec « des notions en marche incessante ». Les principes de la « raison historique », basés sur l'expérience immédiate, représentent les conditions de toute connaissance de l'homme ¹.

Dans une *annexe*, Ortega insiste ensuite sur les deux aspects de la « nécessité » d'une thèse quelconque, mettons scientifique. Une thèse qui se révèle « juste », confirmée par l'expérience, apparaît comme « logiquement » nécessaire. Mais la question subsiste toujours à propos de l'existence même de la thèse, du pourquoi de cette entreprise, qui consiste à formuler des thèses sur les phénomènes. « Toute occupation humaine doit se justifier. » Ceci est particulièrement vrai pour la philosophie, qui prétend formuler des exigences suprêmes, et qui se présente comme unique forme de pensée absolument valable ². Et cette justification ne sera valable que si d'elle-même découlent les idées qui constitueront le système philosophique. « La justification de la philosophie est son premier principe. »

Ortega ne fait qu'esquisser cette justification, qui pourrait se ramener à trois constatations : « notre existence dans ce monde est une tâche » — « cette tâche ne consiste pas substantiellement à connaître, mais à *se conduire* » — « dans la mesure où *cette conduite* exige une connaissance, celle-ci est une tâche inévitable ». Ceci ne diffère donc pas des points de départ de la réflexion ortéguienne, mais ne peut pas être donné comme la justification demandée. Ortega ne donne à ce passage qu'une importance critique à l'égard de l'attitude de Locke, et il ne nous appartient pas d'en changer la perspective.

Nous ne pouvons pas non plus nous arrêter longuement aux remarques d'Ortega sur Husserl, à qui il reproche de n'avoir pas vu que l'homme « fait de la philosophie en vertu de certaines nécessités

¹ On pourrait penser à Bergson, mais nous avons vu dans l'article « Ni rationalisme ni vitalisme » qu'Ortega a une position très différente, quant au fond, de celle du philosophe français — qu'il cite très rarement. Dans une œuvre inédite, il compare sa « raison vitale » au « bon sens » bergsonien, en tant qu'il est chargé de surveiller le travail des sciences.

² Ortega lui-même, bien qu'il s'en défende ici, a opposé l'attitude philosophique à celle du somnambule.

ou convenances préthéorétiques ou athéorétiques, c'est-à-dire vitales. Celles-ci ne sont pas vagues, mais précises, et *elles conditionnent de façon très déterminée l'exercice intellectuel, la soi-disant raison* ».

Ainsi, Ortega pense que la réalité absolue à laquelle Husserl croit être arrivé, et qu'il appelle « existences pures »¹, est en définitive le contraire de la vie. « L'attitude phénoménologique est strictement le contraire de l'attitude que j'appelle raison vitale. » La *conscience de*, au sens husserlien, n'est qu'une « idée », si l'on reconnaît que la vie, au sens ortéguien, est le fait premier.

« IDÉES POUR UNE HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE » Le texte certainement le plus important de cette dernière étape est l'« Introduction » écrite par Ortega pour la traduction espagnole de l'*Histoire de la Philosophie* d'Emile Bréhier.² Le texte porte en sous-titre « Idées pour une histoire de la philosophie », mais, comme nous le verrons, c'est une histoire qui s'identifie à la philosophie elle-même.

Dans ses réflexions préliminaires, Ortega tend à remplacer, à l'égard de certaines réalités « secondaires », l'attitude négative par une recherche de ce qu'il y a de positif dans tout fait humain. S'agissant par exemple des époques dites de décadence, ou de transition, l'attitude valable, fondée sur le fait que *toute* vie est affirmation de soi, est de rechercher quelles ont été les *raisons de vivre* des gens de ces périodes — puisque aussi bien ils ne se sont pas suicidés. Par ailleurs, l'histoire de la philosophie avait tendance à mettre l'accent sur quelques figures remarquables, représentatives, et à laisser — totalement ou partiellement — dans l'ombre les hommes et les époques séparant ces « sommets », mais aussi les expliquant, leur donnant une signification plus cohérente.

Il ne faut pas négliger ce fait exceptionnel, que les trois philosophies « décadentes » — stoïcisme, épicurisme et scepticisme — ont totalement supplanté en un demi-siècle la merveilleuse construction du platonisme et de l'aristotélisme; il ne faut pas négliger ce fait sous prétexte que ces trois philosophies sont, selon notre jugement, beaucoup plus maladroites et grossières que les deux précédentes. L'influence sociale du stoïcisme, au cours des siècles, est une donnée dont on ne saurait trop souligner l'importance. Or, comme Ortega le dira plus tard, l'« importance » d'un fait humain, c'est cela sa réalité. L'importance, c'est la place occupée et le rôle tenu dans l'ensemble du système.

¹ « Vivencias puras. »

² O. C., VI/377-418.

D'autre part, l'étude de ces pensées « mineures » peut nous apporter, sur l'attitude représentée par l'occupation philosophique dans toute l'histoire grecque, des renseignements que les systèmes trop « polis » de Platon et d'Aristote ne nous fournissent pas, mais qui permettent de les mieux comprendre eux-mêmes. Par exemple, cette étude pourrait nous aider à voir tout ce que la philosophie de Platon comporte encore de religieux. Platon et Aristote représentant avant tout la philosophie *face* à la religion traditionnelle, on aurait tendance à exagérer l'opposition entre elles, et à oublier que celle-là est définie par Platon comme une « imitation de Dieu ».

Un autre problème se pose : faut-il, comme le dit Kant, chercher à comprendre Platon mieux que lui-même ? Ce n'est pas le devoir de l'historien ; s'il est certain que les recherches postérieures ont permis d'éclairer la pensée platonicienne, cet éclairage n'appartient pas au système lui-même, il en représente une interprétation. Ce que l'historien, par contre, pourra et devra « ajouter », c'est l'explication des croyances élémentaires sur lesquelles Platon se basait, qui opéraient en lui sans qu'il les vît, parce qu'elles faisaient partie intégrante du « monde » de l'époque. Mais ce n'est pas comprendre une pensée que de la rendre « présente » : au contraire, il faut l'éloigner, la replacer dans sa situation historique concrète.

La connaissance d'un fait humain soulève d'ailleurs d'autres problèmes. La seule réalité qui nous soit transparente, c'est notre propre vie, seule donnée qui nous soit « intelligible ». C'est donc elle qui nous *servira* à comprendre les autres hommes, la seule méthode de connaissance historique étant ¹ la transformation de tout être humain en un *alter ego*, expression en elle-même contradictoire.

La compréhension du prochain est précédée de deux découvertes : tout d'abord, après une période de non-différenciation, pendant laquelle toutes les vies paraissent interchangeables, l'homme découvre *l'autre*, une réalité vivante, différente du *moi*, et qui devient immédiatement opaque et incompréhensible. C'est le *toi*, dont la découverte donne, par contrecoup, sa vraie signification au *moi*. Puis, le *moi* découvre que le *toi* lui « ressemble », et il essaie de le reconstruire, de le rendre intelligible en tant qu'*alter ego*, à la fois autre et semblable. Ce travail de reconstruction fait apparaître une quantité de points communs, qui tiennent au fait que ce *toi* et ce *moi* appartiennent à la même époque, à la même société. Dans certains cas, ces points communs sont si nombreux que s'allume l'espérance de voir s'évanouir toute différence, comme dans les

¹ Ou comprenant.

formes extrêmes de l'amitié et de l'amour. Mais il est nécessaire que les composantes historiques soient semblables pour que le *toi* soit vraiment ce qu'on appelle le *prochain*. Celui qui dépend d'une autre civilisation, d'un autre temps, est alors irrémédiablement l'*autre*, malgré les quelques ressemblances dues à la nature humaine elle-même.

De ce fait découle l'irréversibilité du temps historique. C'est parce que sa réalité est différente de celle de nos contemporains qu'aucun ancêtre ne peut revenir dans notre époque. Pour avoir appartenu à une autre histoire, à une autre circonstance, il est irrémédiablement *autre* que moi, il n'est pas un « prochain », mais un « lointain », un « ancien ». Accepter ce caractère inévitable, substantiel de l'éloignement temporel, c'est adopter une vision, une perspective historique. Mais si l'on admet cette « aliénation »¹ de l'homme d'une autre époque, il reste pourtant une possibilité — quoique un peu factice — d'en faire un *alter ego*, donc de se le rendre intelligible. Il faudra que le *moi* fasse lui-même l'effort de transposition, qu'il s'« aliène » lui aussi, qu'il se fasse *autre*. Cela ne peut être qu'une entreprise de l'imagination; c'est simplement la seule façon de comprendre la réalité d'un autrui éloigné dans le temps. Cet « altruisme intellectuel » est la méthode historique scientifique.

Ainsi, de même que le *moi* avait pris conscience de lui-même au moment où surgissait face à lui le *toi* qui s'affirmait comme différent, de même cette prise de conscience s'enrichira d'un autre contraste, et deviendra « la conscience supérieure du moi exclusif », avec ses composantes historiques explicitées. Cette identification partielle et momentanée avec un individu d'une autre époque est la plus grande « évasion hors de soi-même » qu'il soit possible à l'homme d'accomplir; c'est elle aussi qui nous permet de découvrir, par opposition à ceux que nous devons momentanément adopter pour assumer la situation historique de l'autre, les éléments qui forment le fond de notre existence, et dont nous n'avons pas conscience ordinairement, ainsi qu'on l'a vu précédemment.

Mais ici intervient pour la première fois un jugement de caractère moral sur cette zone des *croyances*. Jusqu'ici, Ortega s'était borné à en souligner l'importance capitale dans l'économie interne, et à mentionner le fait, simplement constaté, qu'elles sont généralement « inconscientes » (même s'il se garde d'employer directement ce

¹ *Enajenación*, ce qui n'est donc pas le même mot que le français; mais la construction est semblable : *en* et *ajeno*, autre; on pourrait aussi traduire par altération.

terme). Ces croyances qui agissent, que nous le voulions ou non, sur notre existence et sur ce que cette dernière a de plus spirituel, représentent en fait des limites que les circonstances nous imposent. Limites d'autant plus infranchissables qu'elles échappent davantage à la conscience. Refuser cette « inconscience », connaître ses propres limites — en tant qu'individu comme en tant que membre de la société — c'est « l'unique manière de les transcender qui soit autorisée à l'homme ». Il y a bien là le point de départ d'une morale, et l'articulation multiple que nous avons vue plus haut, particulièrement le rapport entre les croyances et la raison historique, prend une signification nouvelle. Si la raison historique seule permet de découvrir les croyances d'une époque, elle est du même coup la seule à nous faire prendre conscience des nôtres et, par là, elle nous fait obtenir sur elles *en tant que limites*, un triomphe. Triomphe qui, tout relatif qu'il soit, est le plus beau que nous puissions espérer, puisqu'il nous est impossible de sortir de notre situation historique et de ses implications intellectuelles.

Nous savons déjà qu'une phrase n'est jamais « intelligible dans l'absolu », mais qu'elle a un sens en rapport avec le moment et les circonstances de sa naissance. Il en va de même pour les doctrines philosophiques, que les histoires ont généralement le grand tort de vouloir considérer en elles-mêmes comme émanant du « philosophe inconnu ». Toute philosophie est faite d'une matière spéciale, qui est la « structure de la vie humaine » à une époque déterminée, et sa réalité consiste à être telle qu'elle a été effectivement pensée, par un individu rigoureusement déterminé. Enfin, si tout mot n'a son sens que dans la phrase, toute phrase dans son contexte, toute doctrine dans sa situation historique, il faut encore préciser comment se présente pratiquement, par rapport à l'existence vécue, cette insertion dans la circonstance historique.

Pour cela, renonçons à voir dans l'idée autre chose que la réaction d'un homme à un problème posé par la situation dans laquelle il se trouve. Le problème, nous l'avons vu, c'est la façon originale dont la réalité se présente, ensemble de facilités et de difficultés. Ainsi, l'idée s'articule dans la vie humaine en tant que réaction concrète à une situation concrète, cette situation et cette réaction étant des conditions inhérentes à la vie, l'idée étant l'un des aspects de la réaction. Pour comprendre le sens de la faculté intellectuelle, il faut partir de cette affirmation, que « *l'idée est une action* que l'homme réalise en vue d'une circonstance déterminée, et avec une finalité précise ». Sans la connaissance de la circonstance et du but, l'idée est inintelligible — et on pourra lui faire dire tout ce qu'on voudra; mais ces interprétations sont sans valeur.

La réalité d'une idée se ramène à son *fonctionnement*. Mais ce fonctionnement est un événement unique, de sorte que la réalité de l'idée n'est telle qu'au moment où s'effectue son intervention vitale.¹

À côté de cette réalité effective de l'idée, on peut parler d'une espèce de « réalité absolue », qui correspondrait à une circonstance plus générale, ou même simplement aux schèmes permanents de la position de l'homme dans le monde. Mais il s'agit là de réalités en fait « abstraites », secondaires. Tout schème est une création de l'esprit, et ne devient réel que dans ses diverses réalisations dans des circonstances concrètes, dans une existence et à un moment rigoureusement définis.

C'est pourquoi une histoire des « doctrines philosophiques » ne serait pas vraiment histoire, parce que ces doctrines, abstraites, n'ont pas d'histoire. Seule la philosophie en tant que « système d'actions vivantes et circonstanciées » a une histoire. Elle a une histoire dès l'abord, parce que chaque action humaine s'inscrit dans une situation dans laquelle, nous l'avons vu, le passé en tant que donné et le futur en tant que projet, informent le présent. La philosophie ainsi comprise possède, comme tout fait humain, une « historicité » dont la description est le fait de l'histoire de la philosophie. Celle-ci se gardera de séparer une doctrine de son passé (situation et réaction) et de son « présent-futur » (fonctionnement téléologique).

Cette interprétation de l'activité philosophique explique *ipso facto* la multiplicité des systèmes qui se sont succédé. Le caractère absurde, du point de vue de la raison pure, que présente cette multiplicité, est au contraire expliqué, justifié, rationalisé par la raison historique. « Dans la pullulation irrationnelle du passé humain philosophique se dessine déjà un profil de « raison historique ».

Ortega relève ensuite une autre relation entre la philosophie et la société : la philosophie s'adresse à la société ; elle est un « fait collectif », une institution reconnue, une « fonction sociale ». Ainsi, on ne peut abstraire de la *réalité intégrale* qu'est la philosophie son *importance* ; nous avons vu plus haut que l'importance d'un fait humain est sa réalité effective, puisqu'elle représente le rôle joué, son influence sur le tout dont elle fait partie, le caractère propre de la *réaction* qu'elle est face à la situation qui l'a suscitée. Ces diverses relations entre la philosophie et la société paraissent indispensables à la compréhension de celle-là, et toute histoire de la philosophie devrait en tenir largement compte.

¹ On ne peut s'empêcher de penser à Descartes et à la restriction temporelle qu'il apporte à la validité du *cogito*.

Toutefois, nous savons que, pour Ortega, l'aspect social de la vie est ce que celle-ci a de moins authentique, alors que la réalité effective en est l'aspect individuel, personnel. Les faits humains, en effet, n'ont pas le choix seulement entre l'être et le non-être : ils ont une échelle d'être entre l'authentique — qui est toujours individuel, mais qui n'est pas nécessairement *tout* l'individuel — et le moins authentique, jusqu'à l'inauthentique absolu. C'est pourquoi il ne faut pas oublier que la philosophie en tant que phénomène social a été précédée d'une expérience individuelle, et qu'elle est « ré-inventée » à chaque époque par de nouvelles expériences uniques et strictement personnelles. Il y a donc à l'origine de ce fait social la réaction « privée » d'un individu qui ressent la nécessité de répondre au problème posé par ses circonstances en « philosopant ».

Or, il faut bien reconnaître que les faits sont complexes sous ce rapport. Aujourd'hui, il est possible de participer à l'activité sociale dénommée philosophie sans avoir fait soi-même cette expérience fondamentale. Ceci nous ramène à la notion de « justification » exposée dans les « Notes sur la pensée ». Si cette justification est si importante, indispensable, c'est qu'elle touche à la réalité même de la philosophie. La philosophie est justifiée en tant qu'elle est réaction à une angoisse, à un problème. Toute sa construction est une réponse à cette situation précise, à ce conflit avec le monde. On voit l'importance de ce fait : l'existence même de la philosophie comme fonction sociale lui fait courir un danger fondamental, celui de l'inauthenticité, c'est-à-dire de la non-réalité effective. D'ailleurs ce risque ne menace pas seulement la philosophie ; notre civilisation — les autres sociétés aussi, mais de façon moins évidente — présente une perpétuelle « invitation à l'inauthenticité » : entrer dans une occupation humaine pré-existante est une « sorte de suicide ». L'authenticité suppose l'absence de cette occupation, et le besoin que l'on ressent d'elle. Cette absence n'étant pas précisément réalisée, il nous faut l'imaginer, il nous faut supprimer par la pensée toutes les solutions qui nous sont proposées, et réagir à la situation ainsi artificiellement créée, de façon personnelle. Cette attitude ne doit pas affecter tous les domaines : nous n'avons aucune raison de réinventer la science ni la technique, qui n'ont pas besoin d'autres justifications que celle, *a posteriori*, de leurs résultats. Il n'en va pas de même pour la prise de conscience philosophique qui est réponse au problème absolument personnel de chacun, problème qui n'a en fait qu'une seule réponse et que personne ne peut trouver à la place de son prochain, si proche soit-il.

Il y a pourtant encore des contradictions à éliminer. Nous avons

d'une part la tradition philosophique, qui représente pour chacun la circonstance à partir de laquelle il devra agir. Nous avons vu d'autre part le caractère strictement personnel de l'expérience philosophique. Il est certain que l'attitude philosophique est un effort pour vivre « personnellement » sous une forme non traditionnelle. Or, cette tradition représente à l'origine une autre « réponse » au problème de la circonstance et qui a succédé à cette primitive réponse qu'est l'instinct. L'homme n'a pas pu passer directement de l'instinct à la conscience absolue de soi. Il a passé par une étape intermédiaire, la tradition, « la foi des ancêtres », qui lui permettait de survivre dans un monde qu'il ne pouvait plus dominer par des instincts qu'il avait perdus, ou qui s'étaient considérablement émoussés. Pour que naisse la nouvelle forme de réaction, que nous appelons philosophie, il faut que la réaction précédente, la tradition, disparaisse. Cette disparition se réalisera tout d'abord chez des individus puis elle se généralisera. Ceci nous confirme dans nos vues précédentes : la philosophie se manifeste bien en tant que réponse à la situation tragique ; simplement, cette situation possède elle aussi une histoire. Elle est le surgissement dans une croyance compacte de zones de doute auxquelles les anciennes « techniques » (respect de la tradition, confiance envers les dieux) ne peuvent s'opposer. Cette apparition du doute se situe, par rapport à l'espèce humaine, à des dates déterminables, et par rapport à l'existence individuelle, à un âge donné. Dans ce dernier cas, les « anciennes techniques » seront l'obéissance, la foi en « l'expérience » des plus âgés, en plus de la tradition elle-même, qui d'ailleurs est aussi transmise pour ceux qui détiennent l'autorité et l'expérience, de sorte que les deux influences sont étroitement liées.

Une fois surgi le doute, l'attitude philosophique consiste à ne pas l'accepter mais à en *sortir*, et pour cela à chercher une *voie*, une méthode¹. Ce n'est pas la seule réponse possible. On peut accepter le doute, peut-être parce qu'on le considère comme inévitable, on peut se lancer dans l'action, on peut s'inscrire dans un groupement dont les bases idéologiques pallieront l'absence de réelle croyance. Ce qui est remarquable, c'est que l'attitude philosophique suppose elle aussi une croyance, sans laquelle elle serait absurde. Si l'homme veut sortir de la situation actuelle pour

¹ Voir le sens étymologique *met-hodos*. Voir aussi la notion d'*aporia*, absence de *poros*, d'issue. Le chemin tout fait devient, en tant que voie philosophique, la réponse à l'absence de chemin, la recherche ou la construction d'une sortie.

atteindre une situation stable, c'est qu'il pense que les moyens qu'il va mettre en œuvre lui permettront de découvrir cette situation, ou réalité authentique — ce qui revient au même — et de s'y installer. Ces moyens, ce sont les activités intellectuelles — la raison — en tant que faculté de découvrir la réalité authentique, et définie comme telle, c'est-à-dire pour nous la raison historique, utilisant les diverses techniques. Or cette croyance est parallèle à la « justification » de la philosophie que nous avons relevée plus haut, et en un sens elle n'est pas « croyance » au même titre que les « croyances de bases » (« vigencias ») de *Idées et Croyances*, mais elle participe en plus du caractère de réaction qui caractérise l'activité intellectuelle authentique.

Nous n'avons pas épuisé le contenu de la philosophie en tant que tradition. L'histoire — l'attitude historique — nous montre que si chaque système philosophique est la réponse à une situation précise, il tire de cette situation sa justification et sa réalité, mais en même temps ses limites. Or, ce sont précisément ces limites, ces insuffisances, cette « relativité » (Ortega n'utilise pas ce dernier terme), qui servent de point de départ au système suivant. Ce dernier se distinguera du précédent, non seulement parce que les circonstances historiques auront évolué, ou parce que l'auteur est un individu différent, mais aussi parce que les circonstances intellectuelles, l'état des connaissances auront été modifiés par la recherche précédente. Ainsi, l'histoire *ne peut pas* être simple changement ou succession : elle se pose comme *progrès*. Mais, comme nous allons le voir, il faut se garder d'interpréter normativement cette notion de progrès. Notre constatation revient à ceci : tout système « englobe » les précédents sous une forme ou sous une autre et il est obligé de « tenir compte d'eux », ou même de compter sur eux ¹. La façon dont un système englobe les précédents peut être plus ou moins valable, authentique, selon que l'auteur aura compris ses prédécesseurs dans une optique historique, ou *sub specie aeternitatis*.

Ortega ouvre ici une longue parenthèse dans laquelle il analyse la pensée d'Aristote, et particulièrement la phrase qui sert d'exergue à cette *introduction* : « méditer est un progrès vers soi-même » ². Aristote explique le changement, comme le mouvement, par l'actualisation d'une puissance. Dans le changement ordinaire — matériel —

¹ Ortega dit « contar con » qui, quoi qu'en dise le dictionnaire, signifie tout d'abord compter sur, mais est aussi employé parfois dans le sens exact de « tenir compte de », qui prend généralement la forme de « tener en cuenta ». D'ailleurs, le français ne fait pas non plus une différence stricte entre les deux expressions.

² *De l'Ame*, II/5/417 b, 5.

l'actualisation se produit entre deux termes (*a quo et ad quem*) qui se distinguent de la transformation elle-même. Ce n'est pas la même chose de *noircir* que d'*avoir noirci* et d'être noir. Cette théorie est une réponse habile et audacieuse à l'inquiétude congénitale des Grecs face au mouvement. Mais elle ne satisfait pas tous les phénomènes de changement et particulièrement elle ne peut s'appliquer à ce type de changement qu'est la pensée. On pourrait évidemment poser comme terme *a quo* « ne pas avoir pensé à A », comme terme *ad quem* « avoir pensé à A », la pensée elle-même s'identifiant à l'actualisation dans son exercice même. Il n'est pas nécessaire de démontrer que cette position n'est pas valable. Aristote voit bien qu'il faut poser comme terme *a quo* « ne pas penser à A » et comme terme *ad quem*, « penser à A ». Mais il est impossible de poser un « se mettre à penser à A » qui correspondrait à l'actualisation et qui serait distinct du terme de cette réalisation. Se mettre à penser à A, c'est déjà penser A. Le fait de penser est un « passage » d'un type étrange et paradoxal, puisqu'il ne représente pas une marche vers « autre chose », mais « un accroissement..., une avance, un progrès vers soi-même ». Ce mouvement qui est en même temps terme de soi-même, et qui consiste à avancer *pour avancer* et non pas pour aller ailleurs, *cet acte* au sens aristotélicien — *energeia* — c'est cela « l'être dans la plénitude de son sens ». Par cette attitude, Aristote rompt avec la tradition statique de l'être, qui devient *action*. Il est remarquable que ce soit précisément la pensée — si facilement réduite par ailleurs à des concepts statiques — qui ait servi d'exemple et de fondement à cette position révolutionnaire. La pensée est un processus qui, bien qu'ayant un « terme », ne finit jamais mais renaît perpétuellement d'elle-même. Ainsi on pourrait définir ce genre de « mouvement » comme un « acte se convertissant en puissance de soi-même, l'actualité en tant que puissance ». En effet, la pensée est un tout, dont chaque partie suppose toutes les autres. Le terme de la pensée est contenu dans le point de départ, et chaque actualisation est automatiquement départ nouveau, c'est-à-dire puissance. L'acte se transformera automatiquement en puissance, et en puissance qui exige d'être actualisée. L'exemple du syllogisme, que propose Ortega, montre bien ce fonctionnement, la présence réciproque, dans chaque proposition, des deux autres, le mouvement « interne », qui se suffit à lui-même. Précisons que toute conclusion devient à son tour majeure ou mineure d'un nouveau syllogisme.

Si l'on y regarde de plus près, on remarquera que ce « progrès vers soi-même » repose sur le fait que penser est une *détermination* de soi-même, que l'on prenne l'expression dans l'un ou l'autre des

deux sens qu'elle peut avoir. Dans le syllogisme, par exemple, c'est la pensée elle-même qui se détermine, qui se précise à chaque étape, et de cette plus grande précision naît un nouveau problème. Dans le cas de toute activité intellectuelle authentique, la pensée, en tant que réponse à une inquiétude, à une question, apporte une détermination plus précise que ce tout (moi et ma circonstance) qu'est chaque individu, donc en particulier le sujet de cette pensée. C'est dans ces deux sens que la philosophie est *progrès*, progrès de la pensée vers elle-même.

Mais le danger consisterait à oublier que, comme nous venons de le voir, le terme n'est, par définition, jamais atteint en tant que tel, c'est-à-dire qu'il se transforme toujours en nouvelle puissance. Faute de cela, tout le mouvement lui-même, «immobilisé», redevient statique. C'est ce qui arrive lorsqu'un philosophe, après avoir montré que tous les systèmes précédents représentent un progrès vers le sien propre, pose ce dernier comme absolu, comme définitif; ce que font, plus ou moins explicitement, Comte et Hegel, affaiblissant ainsi leur position. L'histoire n'admet pas ces traitements. Elle ne se laisse pas «congeler».

La seule attitude valable est beaucoup plus modeste. Elle consiste à reconnaître que *toute* philosophie est constitutivement une *erreur* — nous avons vu plus haut dans quel sens il faut prendre l'expression — parce qu'elle est un fait humain inscrit dans le développement historique qui le caractérise précisément. Tout système envisagé — le mien comme les autres, tient à préciser Ortega — est à la fois le terme du progrès antérieur de la philosophie, mais aussi le point de départ d'une nouvelle recherche. Car l'erreur peut être — elle l'est dans les cas de pensée authentique — *le seul vrai mode de pensée* d'une époque ou d'un individu. La notion de vérité a aussi sa position historique — elle implique toujours, plus ou moins, de l'erreur — qui est *l'erreur* à laquelle chaque époque a droit et à quoi elle est obligée.

La raison d'être de ces erreurs tient d'une part au caractère historique de chaque pensée et d'autre part à ce qu'il fallait qu'elles fussent commises une fois, pour que les penseurs contemporains les évitent. C'est là une première justification de l'histoire de la philosophie. Une interprétation du monde ne peut être valable, vraie historiquement, que si elle a intégré toutes les précédentes et qu'elle les a comprises, en tant que «progrès vers elle-même», et progrès dans lequel elle va s'inclure à son tour, pendant que lui continuera sa marche vers de nouvelles tentatives. On ne peut donc pas dissocier la philosophie de l'histoire de la philosophie.

de plus de soixante-dix pages. Cela pourtant nous surprend moins de la part d'Ortega, dont nous avons vu qu'il aimait à essayer les méthodes qu'il avait découvertes, dans les domaines les plus divers. L'« Introduction »¹ à *Vingt Ans de Chasse au Gros Gibier*, du comte de Yebes est une remarquable mise en œuvre des diverses techniques précédemment exposées, en même temps que leur illustration indispensable. Le texte convient parfaitement comme conclusion de cette étude des œuvres complètes d'Ortega. Nous laisserons de côté certains aspects afin d'accorder toute notre attention aux autres, plus importants.

Cherchant à nous approcher de la chasse, nous tombons tout d'abord sur une attitude courante, qui consiste à y voir un « divertissement ». C'est l'explication de cette notion qui remplit en fait toute l'« Introduction ». Se di-vertir, c'est s'éloigner provisoirement de ce que l'on est ordinairement, nous évader de notre monde vers un autre. En quoi consiste ce besoin de divertissement, si fort chez l'homme ? *De quoi* exactement a-t-il besoin de se divertir ? Avec quoi y parvient-il ? Comment se fait-il que l'homme, ce seul animal qui ne subisse pas son être, mais qui le choisisse à chaque instant, en se consacrant — activement — à une occupation déterminée, fasse une part si importante à cette occupation « active » qu'est le divertissement ? Et cela bien que ses minutes soient comptées et qu'il le sache ?

De façon générale, on constate tout d'abord que, précisément parce que la vie est limitée, le choix de certaines occupations a une importance capitale. Certes, une série d'activités nous sont imposées par la vie, en ce sens que, sans elles — nourriture, logement, défense, etc. — nous ne pourrions pas nous maintenir dans l'existence, mais encore faut-il que nous voulions nous y maintenir. Cela suppose que nous *donnons* à notre vie un sens, que nous lui *inventons* la saveur et la valeur nécessaires à sa justification.

Ces occupations se divisent en deux catégories, une fois admise notre volonté de vivre : premièrement celles qui nous sont imposées, de quelque genre qu'elles soient et que nous considérons comme inauthentiques par ce seul fait ; nous les réunissons sous le seul mot de « travail » ; deuxièmement celles que nous choisissons volontairement, que nous désirons réaliser, et que nous considérons comme notre authentique « vocation ». N'attachons pas trop d'importance

¹ O. C., VI/419-491.

à la notion du travail comme vocation, caractéristique de la société bourgeoise moderne; elle ne change rien à notre propos. Notons par contre qu'il y a une vocation générale — donc imprécise — de tous les hommes : le bonheur. « Le bonheur est la vie consacrée aux occupations pour lesquelles chaque homme a une vocation particulière. »

Or un simple regard sur le passé nous montre que, mis à part certains cas exceptionnels, les formes de la « vie heureuse » ont à peine varié au cours de l'histoire humaine — alors que les occupations imposées ont subi des changements radicaux. Et ce qui va nous intéresser particulièrement, c'est que parmi ces formes, et avant les exercices corporels, la danse ou la conversation, c'est la chasse qui occupe le premier rang. Pour l'homme néolithique déjà, la chasse n'est plus une absolue nécessité et elle s'élève au rang de sport. Par la suite, toute l'histoire nous montre les hommes considérant la chasse comme le premier des plaisirs. Ortega appuie cette affirmation sur une série de remarques et de citations, qu'il n'est pas nécessaire de rapporter; car aussi bien ce caractère de la chasse comme la forme *la plus généralisée* de la « vie heureuse » n'est-il pas primordial. Un des exemples cités nous retiendra pourtant plus longtemps, parce qu'il est une première mise en œuvre de la « raison historique ». Il s'agit de l'amitié entre Polybe et Scipion Emilien, amitié fondée sur une passion commune pour la chasse, et particulièrement de la description de chacun des deux personnages.

Polybe — 210 à 120 avant Jésus-Christ — est défini :

- 1° par rapport à l'histoire de son pays, il est né au moment où le destin de la Grèce se met à décliner;
- 2° par rapport au caractère spirituel et culturel de cette histoire, il résume les expériences vitales — intellectuelles et politiques — du monde hellénique;
- 3° par ses techniques : homme d'Etat, soldat, ingénieur;
- 4° par son attitude culturelle : « classique » sans rhétorique;
- 5° par ses croyances fondamentales : ce qui est important, ce sont les choses (*res, prágmata*), dont le sens est défini par rapport aux contemporains, c'est-à-dire « ce qui se fait », les « affaires », et chaque « chose » ayant un *pourquoi* (causal) qu'il est important et possible de découvrir;
- 6° par les problèmes — personnels et généraux — auxquels son attitude répond;
 - a) problèmes techniques d'une part : sa patrie a été vaincue (lui-même est d'abord envoyé à Rome comme otage), le

monde appartient à celui qui dispose de la force des armes, le type de vie commune adopté par son pays est confronté à un nouveau type dont le résultat est matériellement supérieur; le monde apparaît de plus en plus vaste, tant dans le temps que dans l'espace;

- b) problème humain plus général d'autre part : convergence de la vie orientale et de la vie occidentale; le bassin méditerranéen représente le premier « univers » ; la vie humaine elle-même en tant que vécue prend un caractère universel; à cette situation répond l'œuvre de Polybe, la première véritable histoire universelle;
- c) problème d'information enfin : la connaissance universelle du monde n'apparaît plus comme satisfaisante. « La science historique » envoie Polybe dans presque tous les pays connus à la recherche de renseignements précis et surtout vérifiés.

Bien entendu Ortega expose toutes ces données sous forme d'un récit connu et agréable à lire que nous avons décomposé pour en montrer l'intention et la cohérence. Scipion Emilien est situé historiquement selon les mêmes principes. La rencontre des deux hommes est ainsi vitale et explicitée, et le fait qu'une commune passion pour la chasse ait fondé leur amitié prend toute sa valeur.

Ceci terminait la digression historique destinée à mettre en relief l'importance de la chasse parmi le programme de « vie heureuse » que les hommes se sont forgé au cours des siècles. Il reste à savoir *pourquoi* il en est ainsi. Mais on ne peut résoudre un tel problème que si l'on a défini auparavant *ce qu'est la chasse*. Il faut tout d'abord distinguer la chasse de ce qui a seulement quelque chose à voir avec elle, pour trouver ce qui en est la *réalité*¹.

Ainsi *l'ipséité* de la chasse ne peut résider ni dans son caractère sportif, ni dans ses « fins transitives », ni dans ses opérations particulières, ou techniques, pour diverses raisons qui se préciseront par la suite. Il est impossible aussi d'accepter la définition proposée par Kurt Lindner² : poursuite raisonnée.

Il faut tout d'abord se défaire de tout préjugé et remarquer que la chasse n'est pas spécifique de l'homme, mais qu'elle s'étend sur toute l'échelle zoologique. Ceci nous offre une infinité d'exemples qui nous aideront à trouver ce qui subsiste en eux tous. On constatera que la chasse n'est pas agression mutuelle; il faudrait alors parler

¹ Ortega crée pour cette notion de « réalité » un terme qu'il est difficile de rendre en français, sinon par « ipséité », dont l'aspect scolastique est un peu gênant. Le mot espagnol est *mismidad*, de *mismo*, même.

² K. Lindner : *La Chasse préhistorique*, 1941.

de lutte ou de combat. La chasse suppose au contraire une différence de niveau vital entre le chasseur et le chassé — même si celui-ci peut surpasser celui-là sous certains aspects, il devra lui être dans l'ensemble inférieur. La hiérarchie zoologique prend ainsi au passage une signification concrète.

En tenant compte du fait que l'activité de tout chasseur — homme ou animal — se termine, ou a pour but de se terminer par la « prise » de la proie, on peut proposer une première définition : la chasse est ce que l'animal accomplit pour s'emparer d'un autre, vif ou mort, qui appartient à une espèce vitalement inférieure à la sienne.

Mais, et maintenant l'intérêt augmente, la supériorité du chasseur sur la proie ne peut pas être absolue. Il faut que l'un et l'autre aient leur chance et leur risque : si le chasseur était sûr de ne jamais rentrer bredouille, la chasse ne serait plus qu'une comédie. Son intérêt réside en ce qu'elle est problématique. Et c'est pour maintenir ce rapport que l'homme ne met pas en œuvre toutes ses ressources techniques contre les animaux. On peut donc dire qu'il renonce à une partie de son « humanité » pour imiter la nature.

D'autre part, on constate qu'aux instincts de l'animal chasseur correspondent les instincts défensifs de l'espèce chassée, la lutte entre eux étant donc la « confrontation entre deux systèmes d'instincts ». Mais encore faut-il que ceux-ci puissent fonctionner librement. On ne saurait supprimer la possibilité de réalisation d'un instinct sans annihiler d'un même coup le fait zoologique de la chasse. Ainsi la chasse, dans un endroit clôturé, n'est pas authentique, car l'instinct de fuite ne se réalise pas normalement. Il y a donc un jeu entre les moyens dont une espèce dispose pour se défendre, et ceux dont une autre espèce se sert pour l'attaquer. Chaque acte exécuté par le chasseur est un moyen « provoqué » par ce qu'Ortega appelle le « contre-moyen » d'évasion que possède la pièce poursuivie. Parmi ces contre-moyens, il faut mentionner, à côté de certains très connus (rapidité, odorat subtil, etc.), d'autres qui passent plus facilement inaperçus, particulièrement la vie nocturne à laquelle se sont habitués des animaux par ailleurs trop vulnérables, mais dont les couleurs prouvent qu'ils ont été diurnes jadis — et la rareté. Ce dernier point est extrêmement important et l'auteur lui consacre une analyse de plus de dix pages dont nous allons relever les aspects essentiels.

L'étude de ces cinquante dernières années prouve statistiquement que le nombre des animaux intéressants pour le chasseur a considérablement diminué. On attribue à ce phénomène certaines causes qui ne présentent pas d'intérêt pour nous. Ce qui retiendra par

contre notre attention, c'est notre première réaction devant ce fait : si, il y a cinquante ans, la chasse était plus abondante, on peut en déduire qu'auparavant elle était très abondante et même surabondante. Ce raisonnement simplifié est ce que l'on peut appeler une façon *inerte* de penser; c'est en effet « une force d'inertie » qui pousse notre réflexion à continuer la trajectoire initiale, qui était justifiée, sans vérifier la validité de la suite du « raisonnement ». Cette « pensée inerte » est un danger constant, auquel nous devons opposer une « pensée en état d'alerte » toujours prête à rectifier sa position, attentive à ne pas s'éloigner de la réalité concrète.

Or, il se trouve que l'étude des documents historiques nous fournit une quantité d'exemples du contraire : la rareté du gibier est une donnée historique constante — à l'intérieur de certaines limites, bien entendu.

Dans le fameux roman de chevalerie *Amadis de Gaule*, on nous apprend qu'une forêt avait beaucoup de gibier *parce qu'elle était très surveillée*; pourtant l'*Amadis* se déroule dans un pays idéalisé, « merveilleux ».

De même Polybe raconte que le gibier abondait dans les chasses gardées de Persée parce que personne n'y avait chassé pendant quatre ans; et pour Scipion la possibilité d'aller chasser là-bas est « une occasion propice offerte par la Fortune ».

S'agissant de la préhistoire, Obermeyer, s'appuyant sur Othénio Abel cite la Drachenhöhle, en Styrie, qui contient les cadavres de 30 000 à 50 000 ours des cavernes. Chiffre à première vue prodigieux. Mais par la suite, le même Obermeyer émet la supposition que la caverne avait été habitée par des ours pendant environ 10 000 ans. Nous sommes ramenés à trois ours par année, ce qui nous confirme dans notre idée.

Nous sommes renseignés d'une autre façon sur la même époque : par les dessins « magiques » exécutés sur les parois des cavernes. En dessinant de nombreux animaux, l'homme primitif pense assurer effectivement leur présence dans la région, comme en dessinant une flèche dans le flanc d'une proie, il veut rendre sa visée plus sûre. Et Ortega cite le mot d'un campagnard qui, visitant une exposition des fresques d'Altamira, aurait dit : « Ah ! comme cette vache est bien en train de mettre bas ! » Il s'agit d'une femelle de bison dans une pose étrange mais que le paysan reconnaît tout de suite. Le dessin doit assurer la fécondité du gibier.

Regardant les choses de plus près, nous voyons que cette « magie de la chasse » pratiquée par nos lointains ancêtres se ramène à trois buts précis : qu'il y ait beaucoup de gibier; que, ce

gibier existant, les chasseurs le trouvent; que les techniques utilisées réussissent.

Or, le premier point est déjà une confession explicite de la rareté du gibier; s'il faut avoir recours à la magie c'est que la chose n'est pas acquise naturellement. Mais les deux autres points ne sont pas moins formels. S'il faut que les forces surnaturelles aident le chasseur à découvrir le gibier, c'est bien qu'il n'abonde pas. Et s'il est d'une telle importance que la flèche l'atteigne, c'est parce que l'occasion ne se représentera pas immédiatement. En cas de surabondance du gibier, peu importe que dix coups se perdent.

Par ailleurs une simple réflexion sur la notion de chasse nous fait découvrir comme incluse en elle la rareté du gibier. Pour que cette occupation se soit transformée en technique, il fallait une raison simple : que le but se révélât difficile à atteindre. Si l'homme se fatigue à imaginer, à inventer un procédé de rendement plus sûr, c'est que l'activité en question court le risque d'échouer. Les riverains d'un lac pur et jamais à sec n'ont pas de technique pour se procurer de l'eau; si la chasse est devenue technique, c'est que le gibier était rare.

Nous pouvons aussi comprendre nos ancêtres en étudiant la façon de vivre de ceux de nos contemporains qui leur ressemblent le plus, précisément certaines tribus (Australie, Ceylan, Sumatra, etc.) qui vivent presque exclusivement de la chasse. Dans plusieurs d'entre elles, le droit élémentaire qui règle la participation du gibier prévoit la plus grande part pour celui qui *a vu le premier* la proie, et non pas pour celui qui l'a tuée. Le fait se passe de commentaire.

Le lecteur aura remarqué que tous ces exemples — et c'est pourquoi nous les avons cités¹ — exigent une certaine interprétation. Le fait n'est jamais clair par lui-même et c'est en le replaçant dans son contexte historique et dans son contexte *vital* (par exemple à propos de la découverte du paysan) qu'il prend sa vraie signification. Les données brutes ont été soumises au travail de la « raison historique » — qui n'a rien d'irrationnel, est-il besoin de le rappeler? — qui a conduit toute l'enquête sur la chasse et sur son « ipséité ». La rareté du gibier fait partie de cette dernière, en fait, comme aussi en tant que condition.

Mais cette permanence de la rareté du gibier ne doit pas nous tromper. Pour une « pensée inerte », elle signifierait que le gibier va continuer d'être rare, mais il y en aura toujours. Or, rien n'est

¹ Ces exemples ne doivent pas nous faire perdre la ligne générale de la lutte entre l'instinct de l'animal chassé et l'instinct, évolué chez l'homme, du chasseur.

moins sûr. La continuelle et progressive « humanisation » de la planète en chasse la nature spontanée et la chasse, phénomène naturel par excellence, type privilégié de la « vie heureuse », est peut-être en train de disparaître. On comprend, en passant, que, si la chasse était vraiment une poursuite raisonnée, la « raison » aurait depuis longtemps exterminé tout le gibier. La raison, au contraire, agit aujourd'hui comme frein à la chasse; elle lui impose une série de restrictions, sans lesquelles ce sport disparaîtrait rapidement. C'est aussi la raison qui a fait imaginer à l'homme un « moyen » qui en lui-même n'a rien de rationnel, mais qui au contraire représente une sorte de retour à la nature : l'utilisation d'un autre animal, le chien, dont les instincts vont remplacer ceux que l'homme a perdus et que sa raison remplace mal. Mais nous ne nous arrêterons pas aux considérations sur le chien, sur la domestication, sur le semi-langage de l'aboïement qui se suivent au long d'une très fine évocation dans le chapitre intitulé : « Soudain dans cette introduction, on entend des aboiements ».

Ortega aborde ensuite le problème moral posé par la chasse. Nous en retiendrons quelques points seulement. Tout d'abord, il est certain que tout ce qui pourra se dire de façon générale sur la morale de la chasse n'est qu'un schème qui n'a de réalité que dans son application à chaque cas individuel. Dans la « morale » de tout chasseur interviennent à la fois la condition de chasseur avec toutes ses implications, et le caractère personnel de l'individu.

Le problème moral est évidemment centré sur le fait de la mort. Il se trouve que la mort est le fait le moins intelligible de tous ceux avec lesquels nous sommes en contact. A cela il faut ajouter l'énigme représentée par l'animal en soi; non seulement celui-ci représente une énigme pour nous, mais surtout notre conduite à son égard n'est en fait régie par aucun code moral — ce qui n'a rien d'étonnant, vu que les relations entre hommes sont loin d'être rigoureusement définies sur le plan de l'éthique. Enfin, le problème se complique de la façon volontaire dont la mort intervient dans la chasse. L'assassinat est plus obscur encore que la mort « naturelle ». Et il se trouve que cet assassinat est en même temps lié à la principale forme de « vie heureuse » qu'a connue l'humanité.

Par ailleurs, il est certain que la mort de l'animal est *nécessaire* à l'ipséité de la chasse et que vouloir la remplacer, par exemple par une prise de vue photographique, est un contresens. Tout le mystérieux attrait de la chasse tient dans la lutte, et dans ce rapport de force particulier dont nous avons parlé précédemment. Or l'animal ne craint pas la photographie, et en usant contre lui de cette arme, nous abdiquons totalement notre « supériorité vitale ».

Ce qui ne veut pas dire que la photographie des animaux ne représente aucun intérêt. C'est simplement un autre phénomène que la chasse. Et il y aurait « immoralité » grave, « à ne pas reconnaître les conditions mêmes sans lesquelles les choses ne peuvent être ». A côté du problème de la mort dont on peut penser qu'il dépasse nos facultés et nos connaissances actuelles, il y a cet autre phénomène éthique, celui de l'authenticité de la chasse. On peut supprimer un fait humain ou l'admettre, mais on ne peut pas le transformer au-delà de certaines limites, sans lui faire perdre son authenticité. Et enlever à une activité humaine son « ipséité » ou son authenticité, c'est faire quelque chose d'immoral¹.

Enfin nous relevons qu'Ortega pense que la qualité morale d'une activité dépend aussi de son contexte. Il ne s'étend pas sur le fait. Simplement, après une savoureuse critique des Anglais, face aux animaux, il écrit que l'Anglais qui tuerait un taureau ne commet pas la même action, du point de vue éthique, que le torero dans la corrida.

En marge du problème moral, la chasse nous permettra d'apporter quelques éclaircissements au caractère « rationnel » de l'homme. Définir ce dernier comme animal « rationnel » correspond à appeler Madrilène un habitant de Castuera parce qu'il a pris le train pour Madrid. Ceci est d'ailleurs valable pour tous les « attributs spécifiques » de l'humain. Soulignons d'abord qu'à l'aube de l'histoire, l'homme a été un « chasseur » sans plus. Cette tâche lui était imposée par les circonstances et son « être » se résumait à cela. Par la suite, l'homme est « devenu » d'autres formes de vie et cette capacité d'« être » successivement une multitude de choses différentes est le premier sens du mot « homme ».

D'autre part, nous avons vu que la chasse était une confrontation d'instincts. Il s'est trouvé que le « premier homme », qui fut aussi « le dernier animal » de cette espèce, s'est trouvé privé partiellement de certains de ses instincts. Par contre il jouissait d'un peu plus de mémoire et d'une imagination plus féconde. La perte partielle de son instinct l'a obligé à inventer une attitude ou une action possible et sa mémoire lui permettait de répéter cette action si elle s'était avérée bonne, de l'éliminer dans le cas contraire. La raison initiale n'était pas autre chose. Il ne nous appartient pas de décider

¹ La notion d'authenticité est évidemment ici poussée à l'extrême, mais il faut prendre le problème sous son aspect théorique. Ce qui est immoral, c'est de ne pas chercher à connaître la réalité de ce qui nous entoure, *de ce qui nous intéresse*; c'est de nous forger pour notre commodité une pseudo-réalité inauthentique. Ceci n'implique en aucun cas que toute activité authentique soit moralement bonne.

du pourquoi de ce changement, ni même si la perte de l'instinct a mis en branle les deux facultés intellectuelles primitives, ou si leur emploi a laissé s'émousser des instincts moins mis à contribution. Ce qui nous intéresse c'est de voir, chez ces chasseurs intégraux, la raison *fonctionner* « comme un instinct de plus qui remplace ceux qui se perdent ».

Mais il est tout aussi important, pour le thème qui nous occupe, de noter que le développement de la raison ne s'est pas accompagné d'une amélioration parallèle des techniques de chasse, mais qu'au contraire la raison s'est imposé des limites dans le but de maintenir la chasse dans son authenticité. Il serait facile à l'homme de tuer en quelques jours tous les animaux nuisibles du globe, de capturer tous les animaux bons à manger, et de mettre fin à la chasse même. Or il s'en garde bien, il fait même de louables efforts pour maintenir cette dernière malgré les progrès d'une civilisation qui lui est contraire. Il cherche à perpétuer le rapport qu'il avait avec les animaux, alors qu'il était encore partie intégrante de la nature. Nous retrouvons la notion de *divertissement* dont nous avons dit qu'elle serait le sujet de cet essai. Par la chasse, l'homme se « divertit » d'être homme, il renonce à son humanité pour retrouver son caractère « naturel ». Il nous est impossible de « redevenir ce que l'homme a été » à une autre époque historique, pour les mêmes raisons qui empêchent le retour des ancêtres dans notre monde d'aujourd'hui — raison que nous avons vue suffisamment par le détail. Mais il y a un homme, « sans histoire », que rien ne nous empêche de redevenir puisqu'il ne repose pas sur un *passé*, sans lequel il serait incompréhensible. C'est notre premier ancêtre, cet homme dont tout l'être pouvait se ramener à « être chasseur ». Aller chasser c'est retrouver l'« état naturel » de l'homme paléolithique. C'est une des dernières possibilités qui nous restent d'échapper momentanément à notre époque, de nous *divertir* d'une situation, d'un genre de vie qui nous pèsent, d'un travail que nous trouvons inauthentique.

Il est certain que ce chasseur pur que nous allons mettre à notre place ne correspond pas à notre « moi » authentique non plus. Nous nous donnons l'illusion pendant quelques heures et quelques jours d'être vraiment un homme des bois. Certains *vivent* cette situation plus intensément que d'autres et croient retrouver effectivement leur authentique « moi » que la vie civilisée avait fait disparaître, et c'est ce qui donne à cette occupation son indicible attrait.

Mais notons bien que l'existence de la chasse est une chance exceptionnelle. Car il ne suffit pas de vouloir sortir de notre condition

d'homme et d'homme moderne. Il ne suffit pas de décider de nous divertir pour y parvenir et l'observation de nous-même et de ceux qui nous entourent est probante sur ce point. Si nous sortons de nous, il faut trouver où aller et il faut surtout trouver un autre « être » à assumer qui présente une certaine authenticité suffisante pour que nous y croyions un certain temps et qu'il crée en nous un intérêt réel. Sans cet « ailleurs », nous tombons dans l'ennui, dans le *spleen*.

Transfuge de la nature, l'homme en a gardé la nostalgie; nous avons vu que l'histoire est antinaturelle. Nous avons vu que l'« historicisme » s'oppose au naturalisme, c'est pourquoi nous ne nous laisserons pas aller — pensée inerte — à fonder sur cet amour de la chasse en tant que retour à la nature une éthique dans laquelle les valeurs naturelles seraient supérieures aux valeurs historiques. L'authenticité de l'homme, au contraire, suppose et inclut son histoire. Cela nous permet de souligner la violence que peut atteindre le retour à la « vie primitive » que représente la chasse, et de constater objectivement que ce retour a correspondu tout au long de l'histoire à un idéal de « vie heureuse ». Le sentiment de l'« exil » est un trop vieux thème pour que nous y revenions : il faut y consacrer un livre ou laisser le sujet intact.

DEUXIÈME PARTIE

A PROPOS DES
« ŒUVRES INÉDITES »¹

¹ José Ortega y Gasset, *Obras inéditas*, *Revista de Occidente*, Madrid, et Emecé, Buenos-Aires.

La *Revue d'Occident* s'occupe actuellement de publier les nombreux manuscrits d'Ortega encore inédits. Il s'agit de travaux dont le philosophe entreprenait la rédaction au moment de sa mort, de quelques écrits plus anciens, de notes et d'esquisses même. Ces textes permettront certainement de mieux comprendre certains aspects de la pensée ortéguienne; ils nous renseigneront aussi sur l'orientation prise par l'auteur pendant les dernières années de sa vie. Nous savons en effet que la période qui va de 1943 — date du dernier texte inclus dans les *Œuvres complètes* — à 1955 n'a pas été moins fertile que les précédentes. Mais une étude définitive de la pensée d'Ortega ne devra pas seulement attendre la publication de toutes les *Œuvres inédites*; elle devra aussi tenir compte de l'orientation et de l'ampleur de la tradition issue du philosophe. Or les disciples et continuateurs d'Ortega sont encore loin du terme de leur démarche. L'« étude définitive » ne pourra donc être entreprise que dans quelques dizaines d'années, pour le moins. Ceci explique que nous n'ayons pas jugé nécessaire d'attendre, pour publier le présent travail, la parution de toutes les *Œuvres inédites*: même dans ce cas, la trajectoire de l'ortéguianisme aurait été incomplète.

Lors de la dernière rédaction de cette étude, deux volumes de la nouvelle série avaient vu le jour: *El hombre y la gente* (*L'Homme et les Gens*), et *¿Qué es filosofía?* (*Qu'est-ce que la Philosophie?*); une analyse détaillée aurait été précipitée, car ces œuvres ne prendront leur signification que dans l'ensemble des écrits dont elles font partie. L'étude qui suit met en relief certains points en rapport avec les problèmes soulevés auparavant.

Deux autres volumes sont sortis de presse par la suite. De *L'Idée du Théâtre* (*Idea del teatro*), nous ne dirons rien: quel que soit l'intérêt de plusieurs remarques, et de la méthode utilisée, le thème est trop particulier pour être étudié ici. Par contre, il sera nécessaire de s'arrêter à un ouvrage extrêmement riche: *L'Idée de Principe chez Leibniz et l'Evolution de la Théorie de la Déduction* (*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*). C'est actuellement le seul écrit d'Ortega qui soit de caractère technique, strictement philosophique. L'importance du livre, qui compte plus de quatre cents pages, ainsi que des allusions à des œuvres encore inédites, rendent impossible actuellement une étude systématique de la démarche entreprise par l'auteur. Julián Marías lui-même, dans le numéro 146 de la revue *Insula* (Madrid, janvier 1959), se borne à relever l'importance du livre. Aussi pensons-nous

devoir nous limiter à mentionner ce qui nous paraît éclairer des questions laissées partiellement en suspens dans la première partie du présent ouvrage.

Signalons enfin, parmi les *Œuvres inédites* annoncées par les éditeurs : *Commentaire au « Banquet » de Platon*, *Origines de la Philosophie*, ainsi que la version espagnole de la « Préface » à l'édition allemande du *Thème de notre Temps*.

« QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ? » Ce deuxième volume des *Œuvres inédites* correspond — mises à part quelques modifications de détail — à un cours professé au printemps de 1929. L'Université centrale avait été fermée sur ordre de Primo de Rivera, et plusieurs des maîtres continuèrent leur enseignement dans des salles qu'ils louèrent. Ortega donna sa démission et s'installa à la « Salle Rex »; bien que le cours ne fût pas gratuit — le professeur ne recevait plus de salaire et devait payer les frais de location — la salle se révéla trop petite, et les étudiants émigrèrent au Théâtre « Infanta Beatriz ». Lorsque nous disons « étudiants », il s'agit d'une partie des étudiants de l'Université, auxquels se sont joints des Madrilènes non universitaires. La majorité devait être assez jeune, puisque Ortega s'adresse à elle sous le terme de : « jeunes gens ». Les éditeurs nous disent que le public a augmenté jusqu'à la dernière leçon. Le succès presque « populaire » d'un cours public de philosophie est un phénomène très intéressant, et qui n'est peut-être pas sans contredire certaines de nos précédentes affirmations sur l'impossibilité — le jugement est d'Ortega — où se trouvent les intellectuels d'avoir une influence réelle sur la marche des événements dans une époque troublée comme celle dont nous parlons. Toutefois, il se peut bien que cet enthousiasme n'ait été qu'un feu de paille. Renouvelée, l'expérience aurait-elle donné le même résultat ?

Ortega part d'une formule extrêmement générale : la philosophie se propose la connaissance de l'Univers. Par « Univers », il faut entendre « tout ce qu'il y a »; le monde qui nous est donné apparaît toujours comme fragment d'un tout vers lequel notre instinct nous pousse. Nous pouvons prendre comme maxime de *refuser tout ce qui n'est que partie* ; car nous ne savons rien de ce que nous allons chercher : ni ce que sera ce tout, ni s'il sera tout ou non, Univers ou « Multivers », ni s'il sera connaissable, si le problème auquel nous nous attaquons est soluble. L'essentiel, c'est d'avoir conscience du problème. La pensée est réponse à un problème, et l'homme se caractérise par sa sensibilité aux questions qui *sont posées*, mais que l'animal ne ressent pas. Mais le mot « connaissance » de notre formule de départ doit aussi être précisé. Son objet « total » lui impose l'obligation d'être système absolu, réaction universelle, « système intégral d'attitudes intellectuelles dans lequel s'organise méthodiquement l'aspiration à la connaissance absolue ».

Ainsi, la philosophie commencera par se distinguer des sciences

— ou des autres sciences — qui, exactes mais insuffisantes, ne répondent pas aux ultimes questions, se satisfont d'un aspect fragmentaire de l'univers. La philosophie, elle, sera suffisante, mais inexacte, puisque l'exactitude traite de rapports quantitatifs. Une fois atteintes les limites de la physique, il ne s'agira pas d'aller « plus loin », mais de revenir en arrière jusqu'à la vie première du physicien lui-même.

Enfin, cette prétention à la connaissance suppose une théorie sur le sujet. Partant de l'idée qu'il doit y avoir « un minimum d'assimilation effective » entre l'être connu et la pensée, on aboutit à la formulation kantienne : « les conditions de la possibilité de l'expérience *sont les mêmes* que les conditions de la possibilité des objets ». Mais l'expérience nous montre que seuls certains objets se comportent comme notre pensée — ceux qui ne diffèrent pas des conditions de leur possibilité, par exemple « la circonférence » — c'est pourquoi il faudra élargir la raison (raison conceptuelle, raison pure) en « raison vitale », grâce à laquelle de nouveaux objets deviendront rationnels.

Après cette « introduction » qui représente en fait la moitié du cours, et dont le but est évidemment de faire entrer dans l'optique de la philosophie des gens qui n'en connaissent que le nom, Ortega revient au point de départ, c'est-à-dire au *fait qu'il y a problème*. En effet, la pensée naît de l'existence d'un problème, lequel suppose l'existence de faits non problématiques, tant parce que le problème n'est réel que si les faits qui le composent le sont, que parce que la recherche d'une solution suppose l'existence de faits indubitables. Nous posant la question : *qu'est-ce qui est indubitablement ?* nous allons refaire la démarche cartésienne. Ni les objets eux-mêmes, ni les atomes qui sont censés les composer ne satisfont notre exigence. Doutant du monde, de l'Univers, nous ne trouvons plus rien de ferme que notre doute lui-même. Mais à son tour ce doute se ramène à la notion de pensée. Lorsque je doute, c'est *qu'il me semble*, il *m'apparaît* que quelque chose est douteux. « Il me semble que », c'est l'équivalent du « je pense ». Nier la pensée, c'est encore penser. L'Univers entier peut m'apparaître comme douteux, mais non cet « apparaître ». Si je peux douter de l'existence de cet objet, alors que je ne peux pas douter de la pensée, c'est que tous deux n'ont pas le même statut d'être. Par existence d'un objet, j'entends son *être en soi*, indépendant de tout sujet qui en aurait connaissance. Mais l'être de la pensée ne se distingue pas de ce « paraître » ; c'est un *être pour moi* et, comme je ne consiste pas en autre chose qu'en ma pensée, cet être pour moi est un *être pour soi*, qui n'est rien d'autre que ce « paraître » qui subsiste face au doute le plus

systématique. Rien n'est donné à la pensée qu'elle-même, c'est pourquoi on peut parler d'un donné indubitable, dont l'être est un « être donné ».

Telle est la grande découverte de Descartes, et qui fonde « l'esprit, la conscience, le moi, la subjectivité comme fait universel : c'est le fait premier de l'Univers »¹.

En d'autres termes, tout ce qui est distinct de ma connaissance, de ma pensée, prétend exister à part de ce fait de m'être présent. Mais la pensée « n'est pas autre chose que les choses qui me sont présentes en tant que présentes ». La pensée est le fait radical parce qu'elle est toujours présente à elle-même, elle consiste en cela et en cela seul. Il y a donc une différence essentielle entre tous les types d'existence et celui de la pensée, qui seule peut se donner l'être à elle-même, en *se pensant*.

Toute construction intellectuelle devra donc partir de cette vérité absolue : la pensée existe, *cogitatio est*. Mais cette affirmation ne servira de fondement qu'à des vérités se rapportant à elle ; c'est-à-dire que mon esprit ne donnera une réalité absolue à ce qu'il pense qu'en tant qu'il lui donnera son vrai statut d'idée ou de pensée. De l'affirmation de l'existence de la pensée, on ne saurait passer logiquement à l'affirmation de l'existence indépendante d'un objet ou de l'Univers. C'est pourquoi Descartes inaugure l'idéalisme : ce n'est que par une démarche artificielle qu'il arrive à poser l'existence du monde à partir du *cogito*. Il consacre en fait la séparation *essentielle* du monde matériel (extériorité) et du monde spirituel (intimité). La découverte du moi comme réalité fondamentale est en même temps la découverte de son mode d'être de référence à soi, de retour sur soi. Mais ce retour sur soi suppose que l'on tourne le dos à l'extérieur, que l'on renonce à l'attitude primaire de vivre face au monde.

Et c'est cela qui est grave : l'intimité, ce n'est pas seulement le fait de se voir et de s'avoir soi-même ; c'est le fait de n'être *que* ce rapport avec soi-même. « En trouvant le véritable être de notre moi, nous découvrons que nous sommes tout seuls dans l'univers, que chaque moi est, dans son essence même, solitude, radicale solitude. » C'est pourquoi, après des réflexions sur l'apport du christianisme à cette nouvelle forme de pensée, Ortega ajoute : « Le moi est devenu Univers, tout. Il a eu une brillante carrière ; il ne pourra pas se plaindre. Et pourtant il se plaint — et avec raison. Car en absorbant le monde, le moi moderne est resté tout seul, constitutionnellement seul. » Et cette solitude est ressentie comme

¹ P. 159.

une contradiction. L'idéalisme a convaincu l'homme que tout ce qui l'entoure n'est qu'image de lui, lui-même en définitive; et pourtant la position spontanée consiste à attribuer à tout ce qui nous entoure une réalité distincte de la nôtre. Le problème consistera à faire sortir le moi de lui-même, sans lui ôter ce caractère d'intimité qui en fondait la réalité. Le dépassement de l'idéalisme, qu'Ortega compare à une opération chirurgicale, n'est pas une petite affaire. Mais cette tâche difficile, c'est le « problème de notre temps », c'est notre destin; et c'est à elle que se sont attachés, « depuis longtemps, un certain nombre d'Européens ».

Et comme c'est l'ancien concept de « substance », l'ancienne notion d'être qui ont empêché Descartes de tirer de sa découverte les conséquences ultimes, c'est cette notion d'être qu'il s'agit de revoir. Mais « une réforme de l'idée de l'être signifie une réforme radicale de la philosophie »¹.

On ne saurait partir mieux que du raisonnement même de Descartes, pour saisir dans le vif l'apparition du concept à remplacer. Lorsque je pense A, il est certain que, quel que soit ce A, le fait de penser A existe. C'est pourquoi je peux poser que la pensée existe, *cogitatio est*. C'est à cela que nous étions arrivés. Descartes formule sa pensée de façon un peu différente : *cogito, ergo sum*. Or, lorsque nous disons « je pense », nous disons en même temps *cogitatio est*; c'est exactement la même chose exprimée par des mots différents. Ce qui fait que Descartes, au lieu de se contenter, comme Ortega, de la première partie de la phrase, dit : *la pensée existe, donc j'existe, je suis*. Mais, ce que nous savons, c'est que toute pensée comprend un sujet qui la pense et un objet dont elle est pensée. C'est sur ce mode particulier que je pose que *cogitatio est*. Dans cette expression, j'affirme mon existence, mais en tant que je pense que je suis, et « exactement tel que je pense que je suis ». Tel est, nous dit Ortega, le vrai spiritualisme, innovation de l'idéalisme; « tout le reste est magie ».

Cet être qui est donc un « paraître », c'est-à-dire un acte dynamique de réflexion, ne satisfait pas Descartes; il cherche à le fonder sur un « être-chose », sur une entité statique. Et par l'intermédiaire du *ergo*, il aboutit à la formule *Je ne suis qu'une chose qui pense*. La pensée n'est plus qu'attribut d'une chose. Cette attitude de Descartes consiste à ne pas oser affirmer que cette « existence pour soi », cette pensée qui consiste à « s'apparaître à soi-même » se suffit pleinement. Il lui attribue quelque chose pour la soutenir, une substance. Mais s'il en était ainsi, il aurait été

¹ Cf. le titre du livre de Garagorri : *Ortega, une Réforme de la Philosophie*.

impossible d'affirmer d'abord *cogito*, pour ensuite en déduire l'existence du moi. C'est parce qu'il se suffit absolument que le *cogito* peut effectivement être formulé. En « substantialisant » le sujet de la pensée, Descartes « le jette hors de la pensée », en fait une chose du monde. Mais la démarche cartésienne nous amenait à poser que « je ne suis que ce qu'il m'apparaît que je suis — ainsi, radicalement ».

L'idéalisme, qui n'a pas su trouver un nouveau mode d'être pour exprimer ce que sa propre thèse contient, ne réussit pas mieux s'agissant de l'objet, dont nous avons vu qu'il est contenu, lui aussi, dans l'expression « je pense ». Il suspend notre croyance en la réalité de l'objet, pour n'en faire qu'une image, une pensée, un « contenu de conscience ». Simplifiant un peu les choses, on peut imaginer l'idéalisme devant choisir entre deux solutions : ou cet objet a une réalité absolue hors de moi, ou il en a une en moi. Or, comme je ne peux assurer qu'il en ait une hors de moi, je n'ai plus d'autre solution que d'affirmer son existence en moi, comme contenu de conscience. L'ennui, c'est que l'expression « contenu de conscience » est un contresens, puisque la pensée ne présente pas d'étendue qui lui permette de remplir cette fonction. Si l'on précise que le « contenu » n'est pas l'objet, mais le fait de penser, il n'y a plus d'inconvénient. Mais dans ce cas, « on ne parle plus du théâtre : nous l'avons laissé dehors ».

Mais le théâtre — c'est l'exemple dont se sert Ortega — n'est ni à l'intérieur de notre esprit, nous avons vu pourquoi, ni au dehors, dans le sens de *n'avoir aucun contact avec lui*. Le théâtre, l'objet, « est avec ». Ce qui signifie que nous pouvons être d'accord avec l'idéalisme quand il affirme que le monde extérieur n'existe pas en dehors du fait que je le pense, qu'il est « ce qu'il est *pour moi* (...) et rien de plus ». Mais il faut ajouter qu'il est « être apparent », et qu'il est inutile de soutenir ce mode d'être de quelque façon que ce soit, ni par un « monde substance » comme dans la pensée antique, ni par le moi substantifié qui porterait ce monde sous forme de contenus ou de représentations, selon l'idéalisme moderne. Objet et sujet sont face à face ; l'être de l'objet consiste à apparaître au sujet, mais il ne se confond pas avec lui. Mais d'autre part, le sujet dépend à son tour de l'objet, et n'existe que dans la mesure où il y a des objets qui existent. Le moi et le monde sont à la fois inséparables et distincts.

Ainsi, nous avons sauvé l'intimité du moi en détruisant sa solitude : rien n'a été changé à la structure du moi ; je suis présence à moi-même, je suis ce que je pense que je suis, mais je rencontre le monde qui est *avec moi, contre moi*. Mon être est un « être avec

le monde ». Mon intimité n'est violée par aucun être transcendant, mais en même temps le monde, le différent de moi m'apparaît immédiatement.

Ceci confirme notre précédente remarque : le fait radical de l'Univers, la base sur laquelle nous pouvons nous appuyer, ce n'est pas simplement le *cogitatio est*, mais l'expression explicitée, comprenant l'existence inséparable du moi qui pense et du monde qui est pensé. Il ne s'agit en aucune façon de poser deux nouvelles « substances », mais leur corrélation. C'est ce que Leibniz avait vu en affirmant à côté du *cogito : sum cogitans* et *plura a me cogitantur*. Il y a là en puissance le dépassement de l'idéalisme, l'affirmation de « l'existence conjointe d'un moi ou subjectivité et de son monde ». Le moi ne peut pas être posé autrement que comme partie d'un tout dont l'autre partie est le monde. Le fait radical n'est pas mon existence (*sum*), mais ma coexistence avec le monde.

Ortega ne prononce pas la formule que nous connaissons, « je suis moi et ma circonstance », peut-être parce qu'il veut garder à « circonstance » une signification plus technique. Quoi qu'il en soit, on voit ici combien cette phrase est la base de sa pensée, combien elle correspond, dans un de ses sens, à l'intuition fondamentale qui doit représenter le dépassement de l'idéalisme. Mais l'auteur a prévu un autre itinéraire, plus conforme en fait à l'essentiel de son message : je ne suis pas autre chose qu'une « occupation avec le monde ». Penser le monde, l'imaginer, l'aimer ou le haïr, le transformer ou le supporter, qu'est-ce que cela représente ? Pour désigner ce fait fondamental, le vocabulaire courant dispose d'un mot « humble et universel » : « ma vie ». Toutes les définitions de la vie que nous trouvons chez Ortega la présentent comme un contact avec le monde, comme l'« affaire » à réaliser dans le monde, le fait d'être dans le monde et de tenir compte de lui. Ainsi, notre recherche du fait fondamental ne nous amène pas à « la pensée », mais à notre acte *d'être en train de penser* au fait radical. Le fait radical de la philosophie, c'est le philosophe en train de philosopher — ou en train de boire un café pour se redonner du courage. Nous avons du même coup trouvé le concept d'être dont nous avions besoin : « Vivre est le mode d'être radical. » Tout ce qui peut se présenter à moi, tout ce qui peut prétendre exister doit apparaître sous ce mode, c'est-à-dire *dans ma vie*. La philosophie ne part plus d'une abstraction, mais de la seule chose absolument concrète, définie, intransmissible, de la vie de chacun, de mon être individuel. Si les temps précédents n'avaient pas pu voir cette réalité, c'est que leur concept d'existence désignait une « existence en soi », séparée, indépendante, et que la réalité est précisément corrélation,

interdépendance. Découvrant l'interdépendance, la dualité du sujet et de l'objet, toute la tradition philosophique a voulu la dépasser au profit de l'une ou de l'autre de ses composantes.

Mais tous ces mots sont dangereux, même le terme de coexister. Il faut les ramener à leur vraie signification, et affirmer que ce qu'il y a d'indubitable dans l'Univers, c'est « mon vivre », le fait que je vis, ma vie. Parlant de « tout ce qu'il y a », je peux donner au pronom « y » son sens d'adverbe de lieu, qui désignera « ma vie », *dans ma vie*. « Nous avons échappé à la réclusion vers l'intérieur dans laquelle, en tant que modernes, nous vivions, réclusion ténébreuse, sans lumière, sans lumière venant du monde et sans espace où ouvrir les ailes de l'effort et du désir. Nous sommes hors de l'enceinte étriquée de la doctrine du moi — chambre de malade faite de miroirs qui nous renvoyaient désespérément notre propre profil — nous sommes dehors, à l'air libre, le poumon ouvert de nouveau à l'oxygène cosmique, l'aile prête au vol, le cœur dirigé vers ce qui est aimable.»¹ C'est le seul passage *lyrique* du livre, il met donc l'accent sur l'importance de la découverte de ce « sauvetage ». Perdu dans lui-même, le moi se sauve dans le monde, dans les choses.

N'oublions pas que nous n'en sommes encore qu'au point de départ. Notre projet de « connaissance de l'Univers » nous a ramenés à la nécessité d'une base, d'un « fait indubitable ». Nous l'avons trouvé au cœur de la démarche cartésienne, dans la pensée qui contient le pensant et le pensé, mais seulement en tant que tels. Et nous avons vu que cette réalité n'était pas autre chose que la vie, le fait de vivre dans le monde. Il resterait maintenant d'une part à analyser cette notion, d'autre part à organiser le monde à partir de cette donnée, c'est-à-dire à construire un système dans lequel les divers aspects du donné prennent rang et signification par leur rapport à cette seule base de notre certitude. Ce sera, dit Ortega à ses auditeurs, la matière d'autres cours. Il consacre pourtant les deux dernières leçons à une analyse rapide de la notion de vie.

Il insiste sur le caractère particulier de l'être de la vie : elle existe pour elle-même; vivre, c'est se sentir vivre, c'est être présent à soi-même, c'est ce contact que j'ai avec ma vie, et qui fait que je peux effectivement dire qu'elle est « ma » vie. Je me rends compte qu'elle est et qu'elle est telle qu'elle est. Mais ce caractère intime de la vie ne doit pas en faire oublier l'aspect actif de contact avec ce qui nous entoure. La vie est ce que nous faisons, c'est-à-dire un contact avec le monde, une occupation dont nous sommes un terme

¹ P. 224.

et dont l'autre est formé par les choses et les êtres du monde¹. C'est ici qu'apparaît la notion de circonstance évoquée plus haut; et elle a bien son sens absolu : notre vie est formée de nous et de notre circonstance. Ensuite, cette activité se précise en tant qu'activité de choix; dans les limites du possible, incarnées par notre circonstance, nous avons l'obligation et la possibilité de choisir notre futur, donc notre être. Nous ne pouvons pas en choisir le schème (nous ne pouvons qu'être dans le monde), ni le lieu ni le moment (nous sommes nés à tel endroit, telle année) — mais le reste dépend de notre choix. C'est pourquoi la vie est essentiellement préoccupation, dans son sens habituel et vécu, comme dans son acception étymologique : il faut que nous nous occupions à l'avance de ce que nous allons être, sans quoi les autres ou le hasard décideront pour nous.

Et cette vaste fresque se termine sur cette idée bien significative : celui qui ne se préoccupe pas de sa vie renonce à sa qualité d'homme. Or, il y a une quantité de nos contemporains, dit Ortega pour conclure, qui renoncent ainsi à être eux-mêmes et qui rejettent sur la collectivité, sur la tradition, le poids de leurs responsabilités. Des gens qui, pour être délivrés du souci d'assumer leur propre personnalité, s'efforcent de faire ce que tout le monde fait. Mais ils ne font que changer de préoccupation : au lieu de se réaliser authentiquement, ils se préoccupent de ne pas se réaliser, de faire comme les autres. Cet aboutissement sera le point de départ d'une autre réflexion, celle des rapports entre « l'homme » et « les gens ».

¹ Selon Ortega, c'est Heidegger qui, à partir de cette notion d'« être dans le monde », est allé le plus loin dans l'analyse de la vie.

III

« L'HOMME ET LES GENS » Ce livre avait déjà été annoncé en 1935, dans l'*Histoire en tant que Système*. Le texte publié en 1957 par la *Revue d'Occident* a été rédigé par Ortega, à partir de diverses notes des années précédentes, particulièrement en 1949 et 1950. Des derniers chapitres, nous n'avons que les titres, la mort ayant surpris l'auteur en plein travail.

Le point de départ est significatif de ce qu'on peut appeler la morale d'Ortega : l'altération (ou aliénation), caractéristique des temps actuels, est le plus grave danger qui menace l'homme. Nous n'avons plus la possibilité de penser, de nous recueillir, d'être nous-mêmes. Cette gravité repose avant tout sur l'interdépendance de l'action et de la pensée : *On ne peut parler d'action que dans la mesure où elle est régie par une contemplation préalable ; vice versa, la concentration (ensimismamiento) n'est pas autre chose que le fait de projeter une action*¹. La pensée est indispensable à la vie, mais son existence est soumise à une condition : elle n'est réellement pensée que si elle est adéquate. L'être de l'homme est ainsi à conquérir, à protéger, à maintenir perpétuellement (d'où son caractère de drame), à choisir (d'où l'affirmation de la liberté), mais à choisir juste (d'où, par l'intermédiaire de la notion d'authenticité, l'apparition d'une morale). L'homme est en face d'un double danger, d'un danger qui a deux aspects tout aussi fondamentaux : ne pas être homme, ne pas être soi-même. C'est ce danger qui est le départ de la réflexion, son ressort, son orientation.

Si, de cette première position, nous nous penchons de plus près sur la réalité humaine, nous découvrons qu'elle se définit tout d'abord par sa radicale solitude, et cela pour plusieurs raisons. Comme nous venons de le voir, l'homme se trouve et se retrouve soi-même dans la solitude et dans la *concentration*. Dans la solitude, parce que, tout d'abord, l'expérience intime, la réalité vécue est intransmissible. Ensuite — et c'est une conséquence directe de la précédente affirmation — parce que toute connaissance n'est valable que rapportée à cette existence vécue, parce que tout phénomène apparaît *dans* cette existence concrète et individuelle, parce que notre existence intransmissible est notre seul point de vue sur le monde. Parce qu'enfin l'homme se définit comme sujet créateur de son action, comme capable de la comprendre (donc, de l'intérieur), comme responsable d'elle. Plus tard, on découvrira une autre raison

P. 43.

de cette solitude : le monde se définit comme ensemble de présences sensibles, faites de mon corps et de ce qu'il touche, et qui s'organisent autour de la chose la plus proche, mon corps, l'« ici » qui est toujours lié au « moi » et qui, en même temps que la perspective, fonde la *distance*, la distance en tant que vécue, la distance qui me sépare réellement des autres et me condamne elle aussi à la solitude. On n'échappe au solipsisme que par le fait que cette solitude est un « être dans le monde », est un « être soi et sa circonstance », et que cette circonstance c'est aussi, et peut-être avant tout, le monde des humains.

C'est évidemment cette dernière dimension qu'il s'agit d'approfondir. Précisons tout d'abord le sens qu'il faut donner à l'expression. On ne peut pas simplement parler d'un monde « dans lequel vivent des hommes ». Car la présence de ceux-ci n'est pas passive. Ce qui importe, c'est que je reçois une immense partie « du monde » à travers les autres. Par l'éducation familiale et scolaire, par l'atmosphère intellectuelle dans laquelle je suis plongé dès ma naissance, je reçois un monde « humanisé », objectivé, interprété. Et nous verrons tout à l'heure l'importance du langage, qui est déjà, à lui tout seul, une interprétation du monde. Enfin, il faut signaler, dans la même optique, la « construction » d'un monde objectif à partir des réactions des autres. Du geste que je fais vers un objet et de la réaction de l'autre qui me le tend, j'en déduis que cet objet existe aussi pour lui, donc pour tous, et il me vient l'idée d'un monde « au-delà » de celui que je connaissais. Ce dernier, en effet, n'était qu'un ensemble de facilités et de difficultés, une multitude de choses qui n'existaient que dans leur « être pour moi ». Je découvre maintenant qu'il y a un autre monde, dans lequel les choses existent « pour elles », et dans lequel je « vis avec » (lui) (*convivo*), c'est-à-dire en tant qu'autre, qu'étranger. Mais en même temps je découvre les autres mondes dans lesquels chacun vit réellement, mondes organisés selon ce que les choses sont « pour lui ». Ainsi, la relation sociale me découvre la possibilité, ou l'existence théorique d'un « monde objectif », en même temps qu'elle me révèle la pluralité des « mondes » ou des « perspectives » correspondant à chaque individu.

L'important de tout cela, plus que cette allusion à la pluralité des mondes, c'est la falsification de la connaissance par le fait que ce que je reçois sous le nom de monde, de réalité, ce n'est pas ma perspective, la seule réalité que je puisse connaître. C'est un monde qui m'est inauthentique — sans que par ailleurs nous portions de jugement éthique sur la valeur de ce monde « humanisé ». Et précisons que c'est un monde dont je fais partie, c'est-à-dire que même de moi je reçois une image interprétée. Soumettre ce monde

de la « vie en commun » à un perpétuel contrôle, à une « purification » en le ramenant à l'existence individuelle dans laquelle il se manifeste, c'est la seule façon de ne pas être dupe, de ne pas vivre en aveugle.

Toutefois, dans ces contacts avec autrui, il nous faut opérer une distinction fondamentale — à laquelle Ortega pense que les sociologues ne se sont pas assez intéressés. En effet, il y a une quantité de relations dites « sociales » dans lesquelles « je » m'adresse (en tant que sujet conscient, actif et responsable) à un individu déterminé, que je considère comme tel. C'est ce qu'on appellera une action inter-individuelle. Mais il y a aussi toute une catégorie d'actions que j'accomplis de façon impersonnelle, sans les vouloir, les comprendre ni les assumer. Le vrai sujet c'est le « on », l'anonymat de la société et de la tradition, dont je ne suis que l'exécutant mécanique. Le moi se trouve ainsi « socialisé », il n'agit plus lui-même, il n'est plus lui-même — il ne pense plus lui-même, mais il répète ce que « les gens » pensent.

Or, le problème consiste à connaître la valeur de ce « on » qui agit en nous. D'aucune façon, Ortega n'accepte de la considérer comme une « âme collective », qui représenterait une sagesse supérieure. Il ne s'agit que de « résidus » d'une pensée qui a été vraie, vécue par un individu, mais qui n'est plus que mécanisme, humain irrationnel, puisque la raison est toujours *en vue d'une action*, alors que précisément le sujet qui l'accomplit maintenant n'en voit plus le rapport avec la réalité, ne la comprend plus, ne la vit plus¹. C'est pourquoi l'auteur propose de désigner par « social » toute cette pseudo-activité du sujet — « pseudo », parce que l'activité suppose la raison — qui se pose donc comme l'opposé de l'inter-individuel, dans lequel on a voulu voir l'élément social par excellence. La relation inter-individuelle est un simple cas particulier de l'expérience humaine, elle reste activité rationnelle. Le terme français « on », cité en exemple par l'auteur, est bien caractéristique de cet *homo*, cet homme qui n'est plus aucun homme. Le comportement « social » dans le sens défini est le type même de l'aliénation. C'est se faire soi-même « on », en faisant ce que « les gens » font, en pensant comme « la société » pense, en disant « ce qui se dit ».

Ce phénomène de dé-personnalisation (de celui qui « fait comme s'il agissait », et de la pensée qui est devenue « pensée collective ») se concrétise dans la notion d'usage, qu'Ortega étudie longuement ;

¹ Ortega déclare s'opposer à Durkheim, à de Bonald, à Hegel et à Marx, qui font appel chacun à une sorte d'« âme collective » de valeur suprême. Il devait revenir sur ce thème dans l'un des chapitres qu'il n'a pas pu rédiger.

mais nous ne l'analyserons pas plus avant. Ce que nous en avons vu suffit à comprendre mieux les positions qu'il défendait dans *Espagne invertébrée* et dans la *Révolte des Masses*. Sauver l'homme de certaines servitudes sans le sauver en même temps de cette perte de soi-même que représente l'« esprit de masse », sans lui apprendre à être lui-même, à vouloir l'être, à oser l'être, à pouvoir l'être, c'est du travail inutile. Il est certain que cette tendance à penser « comme les autres », c'est-à-dire à ne pas penser et à *ne pas être*, se répand dangereusement dans notre société. D'une part, il y a les « gens de parti » qui pensent — le mot est impropre, mais pratique — comme le groupement dont il font partie : parti politique, société culturelle, religieuse, sportive ou autre, famille, quartier, contrée, race. D'autre part, il y a ceux qui refusent simplement de penser, ce qui en définitive revient à peu près au même. Car la société ne « pense » pas seulement de façon théorique. Sa « pensée » s'est incarnée dans une série d'organismes — presse, radio, cinéma, publicité sous tous ses aspects, conseillers de tous genres, bureaux de renseignements, « courriers du cœur » et horoscopes — qui se chargent de faire vivre tranquillement et sagement, plaisamment, ceux qui ne veulent pas se fatiguer à réfléchir. Toutes les définitions de l'homme que nous avons formulées dans ce travail montrent que ces « êtres » ne sont plus des hommes.

Si nous laissons de côté les détails de l'étude des usages, nous nous arrêterons quelques instants à un type particulier d'entre eux, signalé plus haut : le langage. Ortega lui consacre les quelque trente-cinq pages de son onzième et avant-dernier chapitre, où il montre d'abord les divers types de répression dont les usages disposent pour forcer l'adhésion de tous. Puis :

« Mon amour ! — On reconnaîtra que c'est là un bon commencement de paragraphe ! » Pourtant, Ortega découvre qu'en fait il n'a rien *dit*. Les mots sortis de leur fonction vitale deviennent des abstractions, et les plus beaux vocables ne sont dans le dictionnaire qu'un schéma vide, attendant de se transformer en réalité assumée par un individu. Les grammairiens avaient remarqué que certains mots possédaient ce qu'on appelle techniquement une « signification occasionnelle ». Ainsi, le mot « maintenant » n'a de signification que par rapport au moment où il est prononcé. Mais une étude un peu plus sérieuse, une étude qui rapporte les objets — c'est là le fondement de la méthode — à leur fonction dans l'existence vécue, nous montre que chaque mot est de « signification occasionnelle ». On peut aller plus loin, en étudiant la différence entre la grammaire-linguistique et la stylistique. La linguistique a dû commencer par extraire du langage réel « son aspect squelettique et abstrait ».

Grâce à cela, elle a pu faire un travail très utile, élevant la grammaire et l'orthographe à un niveau supérieur de clarté et de précision. Et c'est en fait des fautes contre la grammaire (et contre l'orthographe) théorique que va s'occuper la stylistique. Elle va faire entrer « dans l'étude scientifique du langage des éléments extra-verbaux, qui sont l'état émotionnel et la situation déterminée dans laquelle quelqu'un prononce le mot »¹; c'est-à-dire qu'elle va rendre au mot ce que la grammaire lui avait ôté, sa réalité vécue et concrète. C'est en fait une nouvelle linguistique qui refuse de s'occuper de faits abstraits. Pour atteindre cette « réalité totale » du langage, il ne faudra pas seulement situer les mots, comme nous venons de le voir, mais aussi les considérer non comme une « chose faite », mais comme une réalité « en train de se faire, *in statu nascendi* »; il faudra remonter à ses racines, ses « causes génétiques ». En un mot, il s'agit d'atteindre au-delà du « parler », le « dire », qui est « un désir d'exprimer, de manifester, de déclarer, donc une fonction ou activité antérieure à la parole ». Il faudra remonter jusqu'à ce monde intérieur qui distingue l'homme de l'animal et qui, à la différence du monde extérieur, ne peut pas se montrer, se signaler à l'aide de gestes, de cris ou de signes, mais doit se raconter.

Mutatis mutandis, remplaçons « linguistique » par « raison » et « stylistique » par « raison vitale »; nous trouvons cette dernière s'exposant elle-même en même temps qu'elle révèle son fonctionnement.

Mais, sans nous en rendre compte, alors que nous étions partis du langage comme exemple de phénomène social, inauthentique usage par lequel « les gens » nous apprennent ce qu'est « le monde » et « la vérité », nous sommes arrivés à un dire authentiquement humain. Serait-ce que les faits sociaux incarnent quelque chose d'autre que l'anonymat que nous avons stigmatisé? Tout fait social, comme le langage, est le lieu d'une lutte entre l'individu et « les gens ». Chacun ressent, plus ou moins violemment et de façon plus ou moins durable, le désir de s'évader de la société, non pas tellement en allant vivre ailleurs qu'en vivant, ici ou là, *sa propre vie*. Si l'on met à part l'évasion dans l'île déserte, l'individu a deux possibilités de se sauver: modifier la société dans laquelle il vit pour que *sa vie* y devienne possible, ou chercher quelles sont les formes de cette vie, que la société lui propose, qu'il peut ré-assumer, quels sont les mots qu'il peut re-dire réellement, quelles sont les attitudes, les pensées et les activités qu'il peut prendre à son compte en tant

¹ P. 286.

que sujet réel, défini comme nous l'avons vu plus haut. Tout ce que nous faisons au titre anonyme de membre de la société nous vient du dehors — nous l'avons vu, observé, lu — de façon mécanique, et ressort de façon tout aussi mécanique. Pour le transformer en acte libre — *si cela est possible*, c'est-à-dire si l'acte peut correspondre à notre authenticité — il nous faut soumettre ce donné de l'extérieur au contrôle de notre existence intime, et ne donner vie qu'à ce que nous assumons en fait, ce à quoi nous adhérons consciemment. Dans ce sens seulement, notre action sera vraiment action, c'est-à-dire sera *rationnelle*. Le rationnel est ce qui est assumé consciemment par une existence concrète en vue de sa conduite réelle dans sa circonstance.

Le livre se termine — rappelons qu'il est inachevé — sur une affirmation capitale. Les idées communément reçues, les « croyances » d'*Idées et Croyances*, mais croyances communes, sont désignées du terme de *vigencias sociales*, soit « ce qui est en vigueur socialement ». Or, ces *vigencias*, dont nous avons vu le caractère *irrationnel*, se caractérisent par le fait que, ne dépendant pas de notre adhésion individuelle, elles y sont indifférentes, elles *sont là* et nous devons en *tenir compte*. Ce qui confirme notre réflexion précédente : la raison, le rationnel n'a peut-être pas besoin de notre adhésion sentimentale, mais n'existe qu'en tant qu'il est assumé dans une existence individuelle, donc concrète. Nous pouvons comprendre maintenant dans toute sa signification ce qu'Ortega disait un peu plus haut : « L'homme est une espèce surgie — on l'affirme aujourd'hui — il y a un million d'années et qui dans son évolution — c'est-à-dire dans son histoire — a pris une voie qui pourra amener, dans les millénaires à venir, à une effective rationalité. » La raison historique est bien celle qui s'incarne dans l'histoire humaine, qui s'y réalise, et qui, loin d'être faite par l'homme, se fait dans la succession des luttes de l'homme avec le monde, dans le cadre de son existence individuelle et concrète.

IV

« LA NOTION DE PRINCIPE CHEZ LEIBNIZ »

Malgré son titre, il ne s'agit pas d'une étude centrée sur le grand cartésien allemand. D'une part, l'ouvrage est inachevé; la partie consacrée en propre à Leibniz manque — et a été fort judicieusement remplacée, dans l'édition actuelle, par une conférence prononcée à l'occasion du troisième centenaire de la naissance du philosophe : « De l'optimisme chez Leibniz. » D'autre part, l'attitude de l'auteur de la *Monadologie* sert de prétexte à Ortega pour entreprendre une analyse systématique de la notion de principe à travers l'histoire de la philosophie. Euclide, Aristote, les stoïciens, les scolastiques, Descartes sont les principales étapes de cette recherche, tandis que les penseurs postérieurs — Spinoza, Leibniz et Husserl particulièrement — sont envisagés sous un autre point de vue.

L'ouvrage présente subsidiairement l'intérêt de rendre patente la grande érudition d'Ortega. Aucun des écrits précédents n'était un véritable « livre de philosophie »; tous se présentaient comme des ouvrages littéraires, et ne révélaient qu'ensuite leur caractère philosophique. D'où la propension des adversaires d'Ortega à prétendre le contraire, et à voir dans ses écrits de la pseudo-philosophie, qui n'aurait été que littérature. C'est pourquoi il était bon que son *Leibniz* vint témoigner de l'ampleur de ses connaissances, de la solidité de sa formation de logicien, de la clarté pénétrante de son analyse. Face à l'affirmation selon laquelle Ortega n'avait pas voulu être un théoricien, d'aucuns s'étaient peut-être demandé s'il aurait pu l'être. Ce magistral ouvrage répond de manière positive à cette question.

* * *

L'importance de la notion de « point de vue » a été exposée plus haut. Ortega précise qu'il faut se garder de la confondre avec le dangereux « psychologisme philologique », qui se contente de chercher à définir ce que l'auteur a *voulu dire*. Certes, pour comprendre une phrase, il faut connaître la situation de celui qui l'a formulée. Mais la phrase n'est pas un simple ensemble de mots, une « idée »; elle est une action. L'importance d'un penseur ne réside pas dans ce qu'il a voulu dire, mais dans ce qu'il a *fait* : comprendre un écrit, c'est voir quel acte il a été, quelle transformation il a accomplie dans la société et dans la façon de penser contemporaine. C'est aussi remonter au-delà de la volonté de l'auteur, jusqu'à cette zone

de « croyances » qui forme la base de toute société, et sans laquelle aucune activité n'est intelligible.

On retrouve ce caractère concret dans la raison elle-même : celle-ci n'est pas pouvoir abstrait, mais relation entre une théorie et l'existence dramatique à laquelle elle répond et dans laquelle elle intervient. La raison historique saisit ce drame dans l'intégrité de son développement ; elle peut répondre à ce drame parce qu'elle est liée à son évolution, parce qu'elle est cette évolution en tant qu'elle cherche à s'éclairer et à se dépasser. L'histoire représente la manifestation progressive de ce qui *est* ; ce qui se fait maintenant, le drame tel qu'il est vécu à chaque instant, ne deviendra intelligible que dans ses conséquences historiques, dans le monde qu'il prépare pour demain. Toute activité humaine, c'est-à-dire toute réaction au problème posé à l'homme par sa situation dans le monde, est passage ; elle est ce « à quoi l'on arrive en venant d'autre chose », en même temps que ce dont on part pour arriver à autre chose.

Ceci est d'ailleurs valable pour la philosophie comme pour n'importe quelle occupation humaine. La vérité que cherche la philosophie ne peut être que réponse à une question : elle est ce à quoi l'on arrive en partant d'une question, et on ne saurait y arriver d'une autre façon. La philosophie est réponse à un problème, et ne saurait être authentique que si le problème l'est aussi. Or, pour que la réponse soit philosophie, il faut que le problème soit d'un genre particulier : le « grand événement » de l'homme, c'est son existence, le fait qu'il est en train de se débattre dans le monde. Mais la façon première de réagir à cette situation n'est pas la philosophie. La société crée un système de réponses — tradition, religion — dans lequel l'homme peut se sentir en sécurité pendant des siècles ou des millénaires. C'est la faillite, totale ou partielle, de solutions traditionnelles qui oblige les gens d'une certaine époque, dans une certaine société, à chercher une autre issue à leur situation. Ce n'est que dans le cas précis d'un échec de l'interprétation des circonstances proposée par la façon de penser en vigueur, que le penseur n'aura pas d'autre solution que de chercher lui-même, par des voies intellectuelles, une nouvelle attitude face au monde, un nouveau comportement. La philosophie est essentiellement une « science de ce que l'on a à faire »¹.

On comprend ainsi que la philosophie ne sera valable que comme réponse à l'angoisse née de l'effondrement de l'attitude traditionnelle — que cette dernière soit tradition sociale, religion, ou philosophie précédente. Ne pas réagir devant cet effondrement, c'est accepter

¹ « Ciencia de quehacer », *Leibniz*, p. 322.

de rester dans la stupeur, dans la stupéfaction, dans la stupidité. C'est bien ainsi qu'il faut qualifier celui qui, ayant à faire nécessairement quelque chose, ne cherche pas à savoir ce qu'il doit faire. La raison est la seule ressource qu'il reste à l'homme lorsque les autres règles de vie ne lui paraissent plus valables, lorsqu'on lui en propose plusieurs entre lesquelles il ne sait comment faire son choix. Il y a des situations telles que seule la raison permet à l'homme d'être vraiment lui-même; elle lui apparaît alors plus comme une obligation que comme un don gratuit : ce qu'il *doit* faire, ce qu'il doit essayer de réaliser s'il veut être homme, donc s'il veut être.

Or, si la philosophie part de l'angoisse — angoisse face aux problèmes de l'existence ou devant la mort — si elle est indiscutablement liée à l'angoisse, il ne faut pas en déduire qu'elle se confond avec cette dernière. Elle y trouve son origine, sa nécessité, mais « elle en part ». Si la philosophie contemporaine a eu raison de mettre en relief la présence de la mort, elle a eu tort en ne donnant pas toute son importance à la possibilité du suicide. La vie peut « se donner la mort »; si elle ne le fait pas, c'est qu'elle est autre chose que la mort, qu'elle n'est pas seulement angoisse, mais volonté et possibilité de la surmonter. L'existence même de l'activité philosophique prouve la possibilité de la vie. Citant Platon, Ortega voit dans la philosophie un sport, un jeu; la conscience du danger, bien sûr, mais en même temps un « joyeux défi au danger »¹.

Cette attitude repose sur un optimisme fondamental — sans qu'il y ait contradiction avec le pessimisme social exprimé entre autres dans la *Révolte des Masses* — selon lequel cette démarche philosophique n'est ni vaine ni impossible. Si je cherche à sortir du doute dans lequel je suis plongé, si j'entreprends cette tâche d'éclairer ma conduite par la raison, c'est que je lui attribue une certaine signification. Notons que le fait même de me mettre à penser me fait déjà sortir de l'état de « stupidité » mentionné plus haut². Mais ce qui est plus important, c'est que je considère qu'il y a un *état* de moi-même qui est meilleur que celui dans lequel je suis actuellement; et par conséquent je cherche à l'atteindre. Nous avons vu que tout effort consistait à tendre vers « le meilleur »; cette expression prend ici un sens particulièrement précis, et vécu. Il ne s'agit pas — ou pas seulement — d'une référence extérieure à moi-même, mais bien d'un état du monde préférable à celui qui

¹ *Ibid.*, p. 365.

² Voir à ce sujet l'« Introduction » à l'*Histoire de la Philosophie* de Bréhier, et particulièrement le chapitre consacré à Aristote. (P. 218 du présent ouvrage).

est réalisé actuellement. Le meilleur n'est pas tant le but suprême à atteindre, que la suite continue des états chaque fois un peu meilleurs que les précédents.

L'indissolubilité de l'être et de l'agir est ainsi éclairée d'un jour nouveau. D'une part, la formule rencontrée au début de ce travail, « je suis moi et ma circonstance », montre que l'amélioration du moi revêt nécessairement, et du même coup, l'amélioration du monde. Ce « meilleur » vers lequel je tends signifie un état plus valable de l'unité que je forme avec le monde. D'autre part, nous venons de voir que toute pensée était une action, un faire. Les deux problèmes n'en font qu'un, et la philosophie s'engage totalement dans le concret.

* * *

Un des apports importants du *Leibniz* est la prise de position qu'Ortega formule par rapport à l'existentialisme et à la phénoménologie. Il n'aime pas Kirkegaard, qu'il attaque violemment en se basant sur les *Etudes kirkegaardiennes* de Jean Wahl. Par contre, il considère Heidegger comme un très grand philosophe. Mais cela ne l'empêche pas de s'attaquer à la plupart de ses affirmations. L'erreur de Heidegger vient de ce qu'il n'a pas poussé assez loin sa démarche, qu'il n'est pas remonté à l'origine *vécue* de la notion d'Etre. Si l'on n'a jamais vu vraiment ce qu'est l'Etre, dit Ortega, c'est qu'on ne s'est pas posé sérieusement cette question : que signifie Etre lorsque nous employons ce mot pour nous demander « ce qu'est quelque chose », c'est-à-dire avant de savoir quel genre d'être est ce « quelque chose » sur lequel nous nous interrogeons. Faute de partir de cette notion primitive de l'Etre, Heidegger en est arrivé à donner à ce concept une extension telle qu'il désigne « tout ce sur quoi l'homme s'interroge ». De sorte que l'affirmation d'Heidegger, qui dit que l'homme « s'interroge sur l'Etre », perd sa signification.

D'accord avec les intentions annoncées par Heidegger, Ortega pense qu'il est indispensable de reprendre dès ses racines le problème de l'Etre. C'est ce qu'il exprimait déjà dans ses cours, en 1925 (donc avant la parution de *Sein und Zeit*). Une telle entreprise, disait-il, devait utiliser la méthode phénoménologique, mais seulement en tant que cette expression désigne « une façon de penser synthétique ou intuitive, et non simplement conceptuelle-abstraite comme la pensée logique traditionnelle ». Toutefois, il fallait donner à cette méthode la dimension de pensée *systématique*, qui lui manque. Pour cela, Ortega pense qu'il n'y avait qu'une solution : partir d'un phénomène qui fût *par lui-même (él por sí)* système : ce phénomène

systématique est la vie humaine. Reposer le problème de l'Etre suppose donc une méthode et un objet; nous avons vu par ailleurs qu'Ortega considère la méthode phénoménologique comme supérieure à toutes celles utilisées précédemment, et que le seul objet sur lequel la raison doive se pencher est la vie humaine dans son immédiateté et dans sa totalité. Ce que nous venons de voir ne fait donc que confirmer et résumer les thèses précédentes. Mais une note met en relief à la fois la parenté entre Ortega et Husserl et ce qui les sépare. Celui-ci base son système sur « la description du phénomène *conscience de* », celui-là sur « l'intuition du phénomène *vie humaine* ». Cette différence est la « correction importante » qu'Ortega pense devoir proposer au penseur allemand. Lorsqu'il a eu l'occasion par la suite de rencontrer Husserl, ce dernier était dans un état de santé qui ne lui permettait plus de discuter des thèmes difficiles de sa propre pensée. Aussi est-ce à son disciple, le Dr Fink, qu'Ortega exposa ses objections. Il ne nous dit pas la réponse qui lui a été faite. Ces objections peuvent se résumer ainsi : la phénoménologie consiste à décrire le phénomène de conscience — qui est, en soi, positionnelle (« attitude naturelle de la conscience » selon Husserl) — à partir d'une conscience réflexive qui contemple la première « sans la prendre au sérieux », c'est-à-dire en suspendant son caractère positionnel, ou, dans la terminologie proposée par Ortega, son *exécutivité*, dans la fameuse *epokè*. Or, 1° : ôter à la conscience son caractère exécutif, c'est la priver de ce qui lui est « le plus constitutif »; 2° : la conscience réflexive n'a aucun titre qui lui permette de suspendre l'exécutivité de la conscience primaire, donc de l'« invalider », de la priver de ce qui lui est essentiel; 3° : on laisse par contre à la conscience réflexive son caractère exécutif, ce qui fait qu'elle *pose* comme être absolu la conscience primaire, en l'appelant *Erlebnis*, ou *vivencia*¹. « Ceci montre que toute conscience a une valeur exécutive », donc qu'il n'est pas possible d'en invalider une par une autre. On peut opposer un raisonnement à un acte de conscience; c'est ce que nous faisons lorsque nous rectifions une erreur, comme dans le cas de l'illusion optique. Mais, en tant que conscience, la conscience « normale » ne peut pas l'emporter sur la conscience « illusoire » : « l'hallucination et la perception ont, en soi, des droits égaux ».

A la suite de ces objections, Ortega affirme que la description phénoménologique du phénomène « conscience de... » n'est pas *pure* description, mais déjà hypothèse, lorsqu'elle affirme « que l'acte de conscience est réel, mais que son objet est *seulement*

¹ Voir note p. 71.

intentionnel — donc irréel ». Car, dans tout phénomène de conscience, nous trouvons la *coexistence du moi et de la chose*. Ce qu'il y a dans le fait de la perception, c'est d'une part *moi*, d'autre part la *chose perçue*; le phénomène « conscience de... » n'est donc pas une forme générale de l'esprit. C'est pourquoi la méthode phénoménologique ne doit pas s'appliquer à la « conscience de... », mais au phénomène « vie humaine réelle », qui englobe le moi et la chose dans leur coexistence indissoluble, comme la notion de « circonstance » nous l'a fait voir précédemment. L'espagnol utilise la formule *vivir humano*, le « vivre humain » à laquelle il est difficile de trouver un équivalent. Il semble donc qu'Ortega reproche à Husserl de n'avoir pas su dépasser le *cogito* cartésien, donc de se situer encore dans la tradition « moderne », où le monde est sacrifié au moi. « Il en résulte donc qu'il n'y a pas de conscience en tant que phénomène, mais que la conscience est une hypothèse, précisément celle que nous avons héritée de Descartes. C'est pour cela qu'Husserl retourne à Descartes. » ¹

La position d'Ortega par rapport à l'existentialisme (il ne parle jamais de Sartre) et à la phénoménologie reste certainement à préciser. Ce travail sera d'autant plus difficile que l'attitude d'Ortega est partiellement défensive : nous avons vu les raisons qui l'ont empêché d'exposer sa position philosophique de façon systématique au début de sa carrière. Au moment où il se décide à le faire, des systèmes postérieurs au sien se sont emparés de thèmes qui lui sont chers. On comprend qu'il ait parfois tendance à insister sur les différences qui l'opposent aux autres contemporains, plutôt que sur la parenté qui l'unit à eux. Quoi qu'il en soit, la question ne saurait être résolue pour le moment — sinon par ceux qui ont été en contact personnel prolongé avec Ortega. Probablement que l'étude de Julián Marías, devant paraître cette année, précisera le problème.

¹ Cette critique condensée de la phénoménologie tient dans les pages 332 à 334 du *Leibniz*.

CONCLUSION

Au début de ce travail, nous avons vu qu'Ortega avait tiré comme conclusion de ses études philosophiques l'obligation d'assumer sa condition d'Espagnol et de philosophe; il ne pouvait être pleinement l'un sans l'autre. Si, pour pouvoir continuer ses études tranquillement, il avait voulu renoncer à sa nationalité — au sens humain et non officiel du terme — s'il avait voulu être « quelqu'un » qui pense, qui réfléchit, qui écrit des traités importants, il n'aurait été *que* cela. Il aurait été instrument intellectuel, et sa pensée elle-même aurait été quelque chose d'impersonnel, détaché de la réalité et des problèmes que pose la vie. Si au contraire, pour être plus « Espagnol », il avait cru devoir renoncer à sa qualité de philosophe, s'il avait cru devoir éliminer de sa formation tout ce qui n'était pas spécifiquement castillan, et tout ce qui ne se rapportait pas à première vue aux problèmes que son pays se posait ou allait se poser, il n'aurait été qu'individu-type; correspondant à la tradition espagnole dans ce qu'elle a de positif comme dans ce qu'elle a de passif, de négatif, il aurait été incapable de la comprendre vraiment, de la juger pour l'améliorer en soutenant ce qu'elle a de bon et en attaquant ce qu'elle peut avoir de nocif. Il aurait été « l'Espagnol conforme », l'homme-société incapable de véritable innovation.

Placé devant ces deux tentations contradictoires, Ortega les a ensemble refusées pour choisir une voie certainement plus difficile et plus ingrate. Il a assumé sa double nature d'Espagnol et de philosophe, car c'était sa seule nature authentique, c'était sa « vocation ». Il faut se garder de voir dans cette notion quoi que ce soit de passif. S'il n'avait pas été philosophe, ce caractère négatif de non-philosophe n'aurait pas été une vocation, une nature; il lui était possible d'en sortir. L'être négatif n'attend jamais que nous le réalisons. Ainsi, être Espagnol n'a pas empêché Ortega d'être et de se sentir Européen, et d'être « membre de la communauté culturelle hispanique », c'est-à-dire un peu Argentin. Toute vocation est positive. Seul le positif apparaît comme un non-être à réaliser, comme un projet d'être qu'il s'agit de vivre.

Mais Ortega nous a dit que ce n'était pas seulement pour les raisons que nous venons d'indiquer qu'il avait choisi cette voie, cette activité multiple et exténuante de l'intellectuel espagnol, qui doit joindre à ses fonctions spécifiques — professeur, écrivain et même journaliste — d'autres attitudes sans lesquelles il ne remplit

pas sa qualité d'Espagnol, comme être un peu *torero*, homme du monde et curé. Que l'homme doive assumer sa nature n'est pas pour lui un simple impératif moral qui se justifierait par lui-même. L'attitude d'Ortega est dictée par sa formation philosophique, c'est-à-dire par le système d'interprétation du monde qui est le sien — sans être nécessairement définitif — à ce moment de sa vie où il va faire le choix décisif qui décidera des grandes lignes de son existence. Et nous avons vu que ce rapport entre le système et la nécessité de l'attitude choisie s'exprimait dans une formule frappante : *je suis moi et ma circonstance*. Nous ne savions pas bien d'où venait cette expression, quels en étaient les ultimes fondements, mais nous savions qu'elle était capitale, nous en connaissions la portée énorme.

Nous basant sur les textes de l'époque, nous avons vu cette formule se préciser par l'interprétation pratique que l'auteur en donnait, en se penchant sur ses propres circonstances, qui étaient la situation historique de son pays, et se déclarant solidaire de tout ce qui était espagnol, en faisant siens les problèmes de ses compatriotes. Être sa circonstance, c'était alors pour lui apporter toutes ses forces — son intelligence, ses connaissances, ses techniques, sa sensibilité, son enthousiasme — à la solution des difficultés dans lesquelles se débattait la société dont il faisait partie.

À côté de cette formule dont nous ne voyions que l'aspect pratique, nous avons suivi l'auteur dans une série de recherches de type plus proche de la technique philosophique — encore que ce fût dans le cadre d'articles ou d'études de caractère plus général. Et immédiatement nous avons remarqué que cette recherche s'organisait autour de la solution de diverses antinomies. Nous ne referons pas dans le détail cette démarche, hésitante d'abord, puis de plus en plus sûre d'elle-même. Nous avons vu une quantité d'oppositions se formuler, se résoudre partiellement, se transformer en de nouvelles oppositions, plus profondes ou plus constitutives de la réalité. Après quelques temps, pendant lesquels certaines oppositions semblaient devoir être tranchées au profit de l'un de leurs composants, une méthode s'est précisée. Elle consistait à chercher à dépasser la contradiction en remontant à une valeur antérieure et contenant dans son unité les deux extrêmes qui se sont par la suite opposés. Il ne s'agissait donc pas à proprement parler d'une résolution de l'opposition, mais plutôt de la façon de la voir qui permettait de l'admettre, de la comprendre, d'en voir la nécessité et de l'utiliser comme ressort, comme force de tension. Aucune de ces démarches ne présentait un aspect dogmatique, ou définitif. Nous sentions l'auteur plus soucieux de ramener chaque

problème à une plus grande clarté, plutôt que de le résoudre prématurément. Et nous le sentions aussi préoccupé par le désir de ramener toutes ces oppositions à une seule, ou à un seul type de conflit.

C'est ainsi que nous sommes arrivés peu à peu à circonscrire le problème et à y voir la « gigantesque confrontation du rationnel et de l'irrationnel ». Qu'il s'agisse de concilier le subjectif spontané avec l'objectif, le multiple de l'existence avec le concept, la fluidité du réel concret avec le logique, la difficulté et les nuances de l'action avec la clarté de la théorie, la violence des sentiments avec la sérénité de l'intelligence, nous étions en fin de compte ramenés à la nécessité de dépasser le conflit entre la vie et la raison, ou, en d'autres termes, entre le rationnel et l'irrationnel. Et nous avons redécouvert toute l'histoire de la pensée humaine, avec ses tendances à poser une totalité fondée sur l'une ou sur l'autre de ces deux valeurs, et excluant son contraire. Ou l'être est rationnel, et la vie irrationnelle, le monde concret sont des réalités secondaires, dérivées — ou l'être est la vie irrationnelle et spontanée, la raison n'étant alors qu'une vaine construction abstraite. Et, beaucoup plus nettement que dans les conflits précédents, nous avons vu qu'il s'agissait d'une question de vie ou de mort. Si nous ne parvenons pas à concilier la vie et la raison, notre existence, nous-mêmes dans notre réalité vécue sommes condamnés à l'absurde. S'il y a contradiction effective, constitutive entre ma vie et ma raison, toute activité, toute pensée est une comédie que je me joue à moi-même, ou que je joue à je ne sais quelle puissance supérieure qui se divertit à me poser des problèmes insolubles. Il ne s'agit plus d'une question de préférence; il ne « vaut pas mieux » que ma vie puisse s'accorder avec la raison; il ne s'agit pas de « tâcher d'être raisonnable ». Il s'agit d'être ou de ne pas être. Mais pour la raison, le problème est tout aussi important. Si la vie et le concret lui sont interdits, elle devient définitivement abstraite, sans contenu. Sa perfection n'a plus de signification, elle est à son tour absurde.

Que raison et vie, séparées l'une de l'autre, aboutissent à l'absurde, voilà qui, pour être effrayant, n'en est pas moins rassurant. Il y a un point commun entre la raison et la vie. Séparées l'une de l'autre, elles se rejoignent dans l'absurde. *Donc* : ce qu'il y a de commun à la vie et à la raison, c'est qu'elles ne peuvent pas être l'une sans l'autre. Affirmation purement formelle encore, mais qu'on ne saurait qualifier de « théorique » au sens courant du terme. C'est une véritable découverte, au sens le plus pratique du mot : étudiant le comportement de deux éléments du réel, je me heurte à un fait patent, que l'un et l'autre perdent leur réalité lorsqu'on les sépare

irrémédiablement. Il n'a pas été question de les confondre; raison et vie gardent toutes leurs exigences, auxquelles s'ajoute celle de n'être pas séparée absolument de l'autre. Comment donc assumer cette exigence supplémentaire? En en *rendant compte* tout d'abord, et le plus simplement du monde. La raison n'est pas séparée de la vie, puisqu'elle ne peut exister sans elle. La raison est donc — en un certain sens — vitale. La vie alors est assurée d'être — en un certain sens — rationalisée, puisque la raison est vitale, puisque la raison a besoin d'elle autant qu'elle-même a besoin de la raison. Il n'y a là que des mots dont le sens reste mystérieux, mais dont la réalité est prouvée. La raison vitale *est*. Qu'est-elle exactement?

Elle est avant tout une méthode. Si l'univers obéissait à des lois logiques, rationnelles au sens classique (raison conceptuelle, raison pure), la connaissance consisterait à ramener tout l'univers, tous les phénomènes à leur aspect rationnel. Il y a plusieurs façons d'envisager le problème, qui varient entre le matérialisme et l'idéalisme radicaux. Mais toutes sont encore absolues par leur caractère *rationaliste*. Elles supposent la supériorité du logique, elles identifient l'être au rationnel.

Par contre si l'univers était indifférent aux lois logiques, s'il était la manifestation même de l'irrationnel, la connaissance au sens propre serait impossible; elle se ramènerait tout au plus à l'organisation des phénomènes autour des données irrationnelles fondamentales, comme le hasard, ou la vie, ou le changement. On aurait le radicalisme de ce qu'on pourrait appeler l'*irrationalisme* (qui n'est pas un simple anti-rationalisme).

Mais puisque le réel est conforme à la « raison vitale », il s'agit de préciser le lieu où celle-ci se manifeste, et de ramener tous les phénomènes à « ce qu'ils sont par rapport à ce *lieu de la raison vitale* ». Or, la raison vitale est la raison qui se pose les problèmes concrets que représente chaque vie humaine réelle, ou individuelle. La méthode consistera donc à rapporter tous les objets que l'on veut connaître à leur fonction à l'intérieur de la vie individuelle concrète. La raison pourra donc construire un monde cohérent, qui sera l'ensemble des rapports unissant « tout ce qu'il y a » à chaque vie. La raison renonce à découvrir le secret des objets « en soi », puisque dans la mesure où elle s'attaque à ce problème elle cesse d'être vitale. Ou, si l'on préfère, elle ramène l'objet « en soi » à ce que cet « en soi » est à l'intérieur de la sphère de la connaissance qu'est la vie individuelle. Dans la mesure où je pense à un « objet en soi », je peux le découvrir dans mon économie intérieure, l'analyser en tant qu'« objet en soi pour moi ». Telle est la *réalité* de l'objet « en soi », et je peux la connaître au même titre que je

connaîtrai immédiatement l'objet « pour moi », c'est-à-dire tel qu'il se présente spontanément par rapport à ma vie concrète.

Pour que cette méthode reçoive ses lettres de noblesse, il faut qu'elle prouve son efficacité; nous avons vu Ortega l'essayer avec virtuosité dans une quantité de domaines, et toujours avec le même résultat. Tantôt elle apparaissait sous la forme que nous venons d'indiquer, tantôt sous celle que nous avons signalée plus haut, et qui n'en est qu'un cas particulier. Dépassez une opposition vers une synthèse, vers une unité qui lui est antérieure, c'est bien ramener le problème particulier à sa référence absolue, qui est la réconciliation de la vie et de la raison dans la raison vitale, c'est-à-dire dans la résolution concrète de l'opposition générale entre le rationnel et l'irrationnel. Mais cette méthode ne vaut que pour l'étude d'un phénomène partiel, et elle doit se compléter par la situation de ce phénomène dans l'économie totale de l'univers, valorisé et éclairé par rapport à la vie concrète par la raison vitale. Ainsi, ce dernier problème lui-même, cette fameuse « gigantesque confrontation » se trouve résolue *autant qu'elle peut l'être* par l'existence du concret en tant qu'il est assumé par une vie individuelle, et seulement en tant que tel. Le concret entendu ainsi sera donc le lieu où se produit la rencontre — mais une rencontre qui est *tension* — entre les deux inconciliables. Ceci donnera à la vie son caractère de dynamisme en même temps que de précarité. La vie est perpétuellement en danger d'être emportée par cette tension, et dans la pratique c'est bien ce qui se produit chaque fois qu'une théorie échoue, chaque fois que le projet n'arrive pas à se réaliser. C'est peut-être même ce qui arrive à chaque instant à cause de la distance qui sépare toujours, dans le cadre de la vie individuelle, le dire du faire, le vouloir du pouvoir, si ce n'est pas, trop souvent, l'aimer du vouloir ou du connaître.

Mais il ne suffisait pas à cette méthode d'être reconnue en tant que telle. Il lui fallait s'ériger en système, ce qui nécessitait deux démarches différentes. D'une part, il fallait organiser ce monde révélé par la raison vitale, et avant tout l'appuyer sur une base apodictique. D'autre part, il fallait dépasser l'individuel vers le monde, vers l'universel, par la notion de perspective tout d'abord, puis, suivant la même trajectoire jusqu'à ses conséquences extrêmes, par la réabsorption de l'histoire et l'identification de la raison vitale avec la raison historique.

Nous avons vu de près la première de ces démarches, le dépassement de l'idéalisme par une position voisine de celle de la pensée contemporaine, qu'on l'appelle existentialisme ou phénoménologie. Toutes les tendances actuelles groupées sous ces deux étiquettes

— souvent fausses et gênantes — correspondent à une même volonté de dépassement. La position d'Ortega se caractérise par le sens particulier qu'il donne à la réalité fondamentale — qu'il n'appelle jamais existence, mais vie. La vie, en tant que réalité première dans laquelle toutes les autres apparaissent et se définissent, est le fait de se trouver dans le monde et d'être à la fois soi-même et sa circonstance; elle est donnée en tant que schéma, mais toujours à faire et à défendre, à maintenir; elle est essentielle solitude en même temps que contact avec le monde; essentielle solitude parce que le monde n'y « entre pas » (refus des contenus de conscience), et surtout parce qu'elle est perspective unique, intransmissible; contact avec le monde parce qu'elle est circonstance; elle est liberté absolue, responsabilité absolue, et présence à soi absolue. Mais, par ailleurs, elle est pensée — et en tant que telle, dans l'optique cartésienne, vérité apodictique; par pensée, il faut entendre un acte dynamique qui ne se termine pas en soi, mais qui englobe le sujet pensant et l'objet pensé, en tant que pensant et pensé, et seulement en tant que tels; et c'est sous son aspect de pensée spontanée qu'elle est *le réel*, et elle ne l'est que sous cette forme; prise comme objet, elle n'est plus elle-même, mais seulement image d'elle-même, donc réalité secondaire.

Le deuxième aspect du passage de la méthode au système est celui sur lequel portent les textes des dernières années, et, de façon plus directe, ceux de notre avant-dernière étape, formée par les années 1933 à 1935. Nous avons vu la notion de perspective devenir un chaînon important du raisonnement. Chaque perspective individuelle est un point de vue indispensable et irremplaçable sur le monde. Le monde *matériel* est la somme des diverses perspectives, et non pas leur support mystérieux. Son être est un « apparaître sous forme de perspectives »; ainsi se définit non seulement tout objet, mais le monde réel lui-même. Mais la perspective est aussi une notion intellectuelle: toute activité intellectuelle, et particulièrement la connaissance et l'énoncé d'une vérité, est le fait d'un individu situé dans une perspective culturelle et historique déterminée. Ici, le « relativisme » nous guette, mais Ortega ne se laisse pas tenter un instant. Effectivement, toute vérité est située; elle est perspective. Cela signifie que théoriquement, ou absolument, toute vérité ne peut être comprise que si elle est située dans son contexte. La pratique nous montre que certaines vérités sont dispensées d'une telle complication, par exemple les vérités mathématiques ou logiques. Mais il ne s'agit que d'une restriction pratique. De même qu'il est inutile — mais non faux — d'utiliser la théorie de la relativité pour résoudre le classique problème de la baignoire aux deux robinets

et à l'écoulement stupidement laissé ouvert, de même il est inutile, dans la pratique, de chercher comment, pourquoi, quand et par qui il est affirmé que deux plus deux font quatre. Mais s'agissant des faits humains, la loi est formelle, et aucun phénomène dans lequel un homme intervient en tant qu'individu ne peut être compris en dehors de cette situation historique, sociale et culturelle — en plus de simplement spatiale et temporelle — qui en fait un individu unique et irremplaçable. Lorsque plus haut nous parlions de vie concrète, individuelle, intransmissible, nous ne faisons pas allusion à cette exigence. Nous la découvrons maintenant, et du même coup nous comprenons que c'est là que réside la clef du problème. En effet, il y a un deuxième point sur lequel nous n'avons pas su concentrer notre attention : parlant de tout phénomène dans lequel l'homme-sujet intervient, nous n'avons pas mentionné que c'est précisément dans tout le réel que l'homme-sujet intervient. La pensée trouvée tout à l'heure comme vérité apodictique, comme réalité fondamentale, incarne précisément le phénomène dans lequel l'homme est inclus par définition, en tant que sujet. Nous avons insisté sur ce point. L'histoire surgit ainsi au cœur même de la réalité. Chaque fait réel représente nécessairement toute l'histoire humaine, tout le concret, en tant que le présent contient tout le passé sous forme d'avoir été, de n'être plus. Et c'est cela la raison : le concret, le réel, le vécu, est en même temps et à chaque instant le tout de l'univers. Et c'est en même temps la grande réconciliation — ou le maximum que peut atteindre la réconciliation entre l'irrationnel et le rationnel. La raison qui s'insère dans le réel, par sa fonction à l'intérieur de la vie individuelle concrète, y découvre toute sa propre histoire, sous forme de cette histoire que l'homme contient toujours en soi. Le passé, l'ensemble du concret qui a été et qui n'est plus que sous cette forme particulière d'être, c'est le tout cherché, qui englobe toutes les incarnations successives de la raison dans l'homme, dans la vie. C'est pourquoi on peut affirmer que l'histoire, le réalisé, c'est la raison — mais ce n'est pas la raison pure ou la raison conceptuelle. C'est la raison incarnée dans l'homme, la raison se penchant sur le seul problème qui puisse lui donner une existence concrète, c'est la raison vitale. Et du même coup, par l'insertion de l'homme dans l'histoire, c'est la raison historique. Il n'y a qu'une raison, c'est celle que l'on peut désigner sous le terme de raison vitale ou de raison historique, selon la fonction sur laquelle on veut insister — mais les deux expressions ne recouvrent qu'une seule réalité, *la raison*.

Arrivés ainsi à la formulation cohérente d'un système, nous découvrons que nous n'avons fait qu'explicitier la formule dont

nous étions partis. Ortega savait-il déjà, lorsqu'il l'a proposée pour la première fois, tout ce qu'elle contenait ? Ce n'est pas impossible, quoi qu'en disent certains commentateurs ¹. Souvenons-nous qu'il la présentait comme une conséquence directe de ses études — et nous savons de quelles études sérieuses il s'agissait. Mais alors pourquoi ne l'aurait-il pas développée tout de suite ? Pour des raisons extérieures, par manque de temps surtout ? Ou pour des raisons méthodologiques ? Au début du cours intitulé « Qu'est-ce que la philosophie ? », et que nous avons étudié plus haut, Ortega s'excuse de ne pas se conformer à la tradition, et de ne pas anticiper en exposant rapidement à quel résultat ce cours doit amener. Ce serait inutile, ou même dangereux, dit-il, parce qu'une telle vérité ne peut être comprise qu'à la fin du voyage. Il était peut-être impossible d'arriver autrement, ou en tout cas plus rapidement, à l'explicitation de la formule initiale, sans faire tout le détour que nous avons patiemment suivi, et qui par la raison vitale et la raison historique nous découvre brusquement la signification d'une phrase que nous avions presque oubliée.

« Je suis moi et ma circonstance. » Dans l'acte fondamental de la pensée, c'est exactement cela qui est donné. Le *cogito* pose du même coup le moi et sa circonstance comme fondement de toute réalité. Le « je suis » serait le lien dynamique qui unit le « moi » sujet à la « circonstance » objet.

Mais cette circonstance n'est pas seulement l'objet révélé par le terme de « pensée ». La circonstance, c'est le monde dans lequel je me débats, ce monde dans lequel Ortega ne cesse de répéter que nous sommes comme des naufragés. C'est pourquoi tout phénomène de l'univers que je veux comprendre viendra se situer dans la réalité première de ma vie individuelle. Mais ce n'est pas tout. La circonstance, c'est le moment de l'histoire dans lequel je suis né, dans lequel je me situe aujourd'hui. Et toute l'histoire se trouve à son tour liée au fait fondamental. Et cette liaison est réciproque. Je ne dois pas rapporter mon histoire à ma vie actuelle en tant que je suis en train de la vivre maintenant ; mon histoire se trouve déjà, que je le veuille ou non, dans ce moment privilégié.

Nous avons vu que l'homme peut assumer ou non sa circonstance, et cela semble remettre en question tout ce que nous venons de voir. Mais en fait ce n'est pas autre chose que le couronnement et l'ouverture du système. En effet, si ce système dépend en dernière instance de ma volonté, de mon choix libre d'accepter ou de refuser,

¹ Cf. Fernando Vela, *La Torre*, IV/15-16, p. 437. F. Vela a été un des principaux collaborateurs d'Ortega à la *Revue d'Occident*.

non pas ma circonstance telle qu'elle est, mais le fait que je suis elle, et que je ne suis que par et avec elle, il échappe définitivement à l'absurde, il se ressaisit lui-même dans une confrontation à un degré supérieur avec la réalité fondamentale de la vie concrète. Le système n'est pas une construction abstraite de la raison pure, mais une réalité découverte par la raison vitale, et qu'en dernière analyse je dois à son tour soumettre au critère que lui-même a fondé, c'est-à-dire le situer par rapport à ma vie, à la vie concrète de celui qui est maintenant en train de le penser, de l'exposer, d'essayer de le comprendre tout à fait. Et dans cette confrontation, il m'apparaît comme le destin que je peux remplir ou refuser, comme la possibilité qui m'est offerte à chaque instant de me sauver — mais pas de me sauver tout seul. Je ne peux me sauver qu'en sauvant tout le monde, tout le réel.

Et ainsi, nous revenons à un choix que je dois faire. Nous posons à nouveau la question de savoir comment je peux réaliser vraiment ce choix. Et nous redécouvrons la préoccupation ortéguienne fondamentale : à chaque instant nous sommes obligés de choisir. Or, ceux qui choisissent vraiment, en tant que sujets responsables, sont une proportion infime de l'humanité. Les gens — « les gens » — ont de plus en plus tendance à refuser de choisir, ce qui est le choix le plus grave, le choix de la mort, de ne pas être. Penser comme les autres pour être comme les autres, c'est renoncer à être soi, mais c'est du même coup plonger le monde entier dans le néant. Et c'est en définitive le choix entre une vie sans raison ou une vie avec raison, une vie abandonnée aux autres, au hasard, ou une vie voulue, une vie qu'il ne s'agit pas de ramener à ce critère de toute vérité, puisqu'elle l'est elle-même. Dans la mesure où je choisis de *vivre* ou de me laisser vivre, je fonde la réalité ou le néant du monde.

Mais ce résultat ne nous satisfait pas encore pleinement, car s'il est exact que la raison vitale a passé de la fonction de méthode à celle d'explication du monde — de système — elle doit s'être enrichie d'autres dimensions. Et en effet, il reste deux observations à formuler. La méthode que nous avons relevée est une « méthode de *connaissance* ». Mais un regard sur l'œuvre et sur l'activité d'Ortega nous fait comprendre qu'elle ne pouvait pas être *seulement* cela. Elle est — selon la définition de toute théorie — méthode de connaissance *en vue* d'une activité concrète, donc une technique. Elle est le moyen par lequel je peux me maintenir dans l'être. Mais elle se distingue de toutes les autres techniques par le fait qu'elle est à refaire, à retrouver devant chaque problème que me pose ma circonstance. Elle ne peut en aucune façon se mécaniser, parce

qu'elle consiste précisément en quelque chose d'unique, chaque fois qu'elle est utilisée. Sa perpétuelle référence à la situation vitale concrète la rend inopérante — donc inexistante — dès qu'on voudrait essayer de l'*appliquer* au lieu de la vivre, de la penser.

Mais une dernière remarque s'impose. Le système recouvre une morale. L'expression de « raison vitale » cache une maxime éthique. Elle signifie que la raison n'est telle que si elle s'occupe des vrais problèmes, qui sont ceux de la vie. Elle nous dit que la vie n'est telle que si la raison l'éclaire et la valorise. Elle nous dit que selon que nous nous efforçons ou non de rendre notre vie rationnelle, nous permettons que notre vie soit vie et que la raison soit raison, ou nous les laissons sombrer toutes deux, avec nous, dans le néant. Et elle nous dit de ce fait que nous pouvons et que nous devons choisir librement la première solution. C'est pourquoi Ortega a insisté si souvent sur les possibilités d'aliénation qui nous guettent, ce qui nous a fait nous demander parfois s'il s'agissait d'une position de caractère politique.

« U-topique » et « u-chronique », l'homme vit une existence abstraite; il est une entité pourvue de toutes les qualités, mais à laquelle il manque simplement l'existence. L'« homme de parti » est aussi condamné à se perdre. Il faut entendre par là toute abdication de sa propre personnalité au profit d'une idéologie quelle qu'elle soit, de caractère politique, religieux, voire « philosophique »; le cas de l'adhésion aveugle à une doctrine politique n'est que l'exemple le plus frappant, le plus courant. Il est impossible d'être authentiquement soi-même si l'on pense « en tant que » radical-socialiste. Ce qui est par contre valable, et tout aussi défendable que de refuser par principe l'adhésion à un mouvement idéologique, c'est de penser en tant qu'individu dont la circonstance comprend, parmi quantité d'autres composantes, le fait d'être membre du Parti radical-socialiste. Le fait d'être « homme-masse » est un cas particulier, lui aussi, de cette attitude; encore faut-il être prudent et nuancé dans l'interprétation du problème. Je peux être homme-masse et pourtant avoir un jugement authentique. Supposons que je me sente homme-masse dans le domaine particulier de la musique. Faire taire mon sentiment personnel pour penser artificiellement comme « tout le monde » autour de moi, c'est être homme de parti. Essayer de comprendre, d'apprécier en m'éclairant de l'avis de personnes plus familiarisées avec le problème, c'est-à-dire en partageant leur avis dans la mesure seulement où je peux y adhérer sincèrement — même si pour cela je dois revoir ma première réaction — c'est une façon d'être authentique. Nous avons vu jusqu'ici des attitudes *sur-humaines*, en ce sens que

l'homme cherche à s'effacer au profit d'une instance qu'il juge supérieure, que ce soit la « raison pure abstraite » de l'utopique, l'idéologie du parti ou le bon sens des gens. Mais il y a aussi l'attitude *infra-humaine* de celui qui renonce purement à penser, à réfléchir, à être lui-même; de celui qui pense que tout revient en définitive au même, que tout est bien égal, pourvu qu'on le laisse tranquille; le monsieur qui est d'avance d'accord avec tout le monde de peur de la discussion, du temps *perdu* que représente la confrontation de deux points de vue. Les individus précédents renonçaient à leur personnalité pour devenir autre chose: « radical-socialiste », « chrétien », « existentialiste », « bon citoyen » ou « brave père de famille ». Ceux de la deuxième catégorie ne remplacent leur authenticité par rien, ils deviennent pronom impersonnel, « on », rien.

Entre ces deux extrêmes, il s'agit de trouver la place de l'homme. Ce n'est pas une entreprise glorieuse au sens habituel du terme, mais c'est certainement une tâche difficile et dangereuse. Dangereuse parce que, pour être soi-même, il faut commencer par renoncer à ce que la société et l'éducation font de nous à notre insu. Il faut se défaire d'une personnalité toute faite, rassurante pour nous et pour les autres, mais qui a le défaut de n'être pas à nous ni de nous. Il faut courir le risque de n'être plus rien, et de ne plus être ce que les autres aimeraient que nous soyons.

Etre soi-même, affirmer sa personnalité en assumant sa circonstance, vivre sa vie et la comprendre en incarnant la raison dans notre pensée concrète, c'est réaliser la raison vitale. Méthode de connaissance, technique pour la conduite de la vie, interprétation du monde, la raison vitale est encore et surtout impératif moral.

Nous ne prétendons pas avoir donné de l'œuvre d'Ortega une vision *complète*; un tel projet aurait dépassé le cadre de ce travail. Le lecteur concevra que nous ne prétendions pas avoir donné de cette œuvre un reflet objectif. Pour comprendre un objet quel qu'il soit, il faut l'aimer, il faut aller vers lui animé du désir de comprendre. Lorsque cet objet est une pensée, cela ne suffit pas : il faut essayer de la re-penser soi-même — et pas seulement superficiellement, à titre documentaire, mais sincèrement, avec toute sa personne. La compréhension d'une pensée est un engagement réciproque d'elle en nous et de nous en elle. C'est ce que nous avons essayé d'exposer ici : la pensée d'Ortega non pas objectivée, disséquée, mais, dans la mesure de nos moyens, vécue à nouveau.

Avons-nous été prétentieux ou modeste en annonçant, dans la préface, que ce travail serait le résumé et l'explication de l'œuvre du philosophe espagnol ? On pourra penser qu'un résumé scrupuleusement objectif accompagné d'une explication technique aurait présenté une plus grande valeur scientifique. On estimera peut-être, au contraire, que la voie choisie permettait de pénétrer plus profondément dans la signification de l'attitude d'Ortega.

Quoi qu'il en soit, nous n'estimons pas avoir trompé le lecteur : c'est bien Ortega que nous lui avons présenté. Nous avons dû parfois reconstruire sa pensée à partir d'expositions un peu hâtives, ou en nous engageant sur des voies qu'il n'avait fait qu'indiquer. Mais n'avait-il pas dit lui-même que la seule vraie pédagogie était celle de l'allusion, et que le meilleur pédagogue est celui qui indique la trajectoire que l'esprit de l'élève doit suivre pour arriver à la vérité ? Car la vérité est quelque chose que chacun trouve « tout seul ». Face à un bon maître, il fallait chercher à être l'élève qu'il se souhaitait, et parfois prolonger du regard la trajectoire indiquée.

Cela pose évidemment un problème. Y a-t-il des *lacunes* dans l'œuvre d'Ortega ? Le système dont nous avons parlé n'est pas exposé intégralement ; le passage de la raison vitale à la raison historique est indiqué, mais de façon un peu hâtive, comme si l'auteur se proposait de revenir bientôt sur ce sujet. Nous avons dû chercher souvent quelles étaient les bases d'une affirmation, quelle était la nuance d'un mot, alors que cette nuance pouvait donner à un passage des sens très différents. Faut-il voir là un manque, ou simplement l'application de cette « pédagogie » particulière ? La compréhension d'un texte philosophique n'est jamais facile, mais la difficulté tient à des raisons diverses. La pensée

contemporaine se cache généralement sous un langage assez hermétique, elle utilise un vocabulaire technique dont la seule compréhension est déjà le résultat d'une étude approfondie — la pénétration de l'œuvre n'étant souvent pas distincte de la pleine compréhension de quelques termes qu'elle emploie. Et il est certain que la philosophie contemporaine agit ainsi en pleine conscience. Elle se veut difficile à saisir pour être plus active.

L'exposé ardu auquel se complaisent tant de philosophes contemporains risque de décourager le lecteur. Combien d'« existentialistes » se sont arrêtés à la troisième page de *L'Être et le Néant* ? Ortega ne visait pas les mêmes buts que Sartre ni que Husserl. Il voulait — non pas par orgueil mais par devoir — être lu ; et il savait que le lecteur espagnol ne le lirait que s'il était clair, s'il parlait comme tout le monde, en employant les mots de tous les jours. Et il a utilisé les mots de tous les jours. Il parle de Husserl, de Kant et d'Einstein avec des mots que tout le monde comprend. Il expose sa conception du monde — et nous avons vu qu'elle n'est pas simpliste — sans créer un seul terme nouveau, sans écrire une seule phrase dont la construction grammaticale puisse présenter des difficultés. Il donne des exemples tirés de la vie pratique, des exemples que tout le monde comprend parce qu'ils font partie de la vie courante. Il parle de chaise, de maison, de gendarme, de la montagne, de l'Escorial, de Don Quichotte. Mais tout ce qu'il dit repose sur une philosophie cohérente ; le procédé n'est en définitive pas si différent de celui des écrivains « difficiles » ; il aboutit au même résultat — obliger le lecteur, s'il veut comprendre, à fournir un effort personnel — par des moyens différents.

Il est toutefois certain que les textes des dernières années forment un tout moins cohérent, ou plutôt moins complet que ceux des premières étapes. Ortega d'ailleurs le savait, et annonçait des ouvrages d'ensemble, des précisions sur tel ou tel point, et qui n'ont jamais vu le jour. Seule l'œuvre publiée récemment, *L'Homme et les Gens*, est la réponse à une de ces promesses — et encore s'agit-il d'un cours universitaire plutôt que de ce qu'il appelait lui-même un « grand traité ». L'homme est lui-même et sa circonstance, et la circonstance d'Ortega ne lui a pas permis de réaliser tous ses projets.

Si nous nous posons la question de savoir dans quelles directions la démarche ortéguienne peut être poursuivie, nous avons donc là une première réponse. Il faut écrire les ouvrages qu'il voulait écrire ; il faut reprendre la notion de « raison historique » et l'essayer comme Ortega a essayé la raison vitale. Il faut préciser la construction du système. Ce travail a été fait et est en train d'être fait,

particulièrement par le principal disciple d'Ortega, Julián Marías ¹.

Mais on peut aussi adresser des reproches à Ortega sur ce qu'il a dit, et non à propos de ce qu'il aurait dû dire. J'entends par là que se pose la question de la validité de sa démarche. Nous n'allons pas résoudre le problème maintenant : notre exposé a voulu être une défense de la pensée ortéguienne — défense « objective » cette fois, qui s'est contentée de souligner ce qui lui paraissait le plus valable et de mettre à jour certaines architectures réelles, mais peu apparentes.

Un jugement sur la validité de la position d'Ortega devra partir du fait que le philosophe se réclame de la tradition de l'idéalisme allemand tout en prétendant la dépasser. Il faudra donc le situer par rapport aux philosophes post-kantiens et à la phénoménologie. Nous avons vu comment il critique l'idéalisme, tout en reconnaissant à cette tendance plusieurs qualités, parmi lesquelles il faut signaler surtout la volonté d'atteindre un *tout*, la « pantonomie ». Mais Hegel a voulu lui aussi dépasser l'idéalisme ; il appartiendra à un hégélien de dire jusqu'où va la ressemblance entre les deux penseurs, et quelle parenté il y a entre la « vie » ortéguienne raccrochée à l'histoire par la raison historique, et la notion d'« universel concret » du penseur allemand — notion à laquelle Ortega reproche, peut-être à tort, de n'être pas réellement concrète, par sa séparation d'avec l'individuel ².

De même, il appartiendra à un phénoménologue de répondre aux accusations d'Ortega exposées plus haut ³, de lui reprocher peut-être de ne pas échapper à l'« attitude naturelle », à quoi les ortéguiens répondront en alléguant l'impossibilité d'échapper effectivement à la réalité « exécutive », et le caractère artificiel de toute tentative de ce genre.

Quoi qu'il en soit de ce dépassement de l'attitude phénoménologique entrepris par Ortega, il ne faut pas oublier qu'il cherche autant à se rattacher à la philosophie contemporaine qu'à s'en distinguer. Il parle souvent à la première personne du pluriel, pour indiquer que la recherche qu'il entreprend n'est pas une entreprise personnelle, mais que c'est ce qu'il appelle « le thème de notre temps ». Ses nombreuses citations de Kant et de Hegel, puis de Husserl, de Scheler, de Heidegger ne laissent aucun doute sur le fait qu'il se considère comme l'une des tendances ou l'un des aspects de cette pensée. Il est phénoménologue un peu comme Leibniz

¹ Voir notre bibliographie.

² *Qu'est-ce que la Philosophie*, p. 250.

³ Cf. p. 252 sqq.

était cartésien, et si l'histoire de la philosophie retient pour la première moitié de notre siècle le terme de phénoménologie, Ortega en sera un représentant.

Cela explique bien entendu les réserves que d'autres penseurs feront, réserves qui viseront en Ortega le phénoménologue. Quelles que soient les modifications qu'il apporte à cette doctrine, Ortega sera considéré comme tel par des penseurs se rattachant au courant défini par Le Senne et par Lavelle, et les reproches qu'on lui fera seront ceux-là mêmes que l'on adresse au courant dans son ensemble.

Mais c'est évidemment parmi les scolastiques — et particulièrement parmi les tenants de la philosophie officielle de son pays — qu'Ortega rencontrera ses adversaires les plus acharnés. Car le problème philosophique se complique d'un problème de politique nationale : Ortega est le premier philosophe espagnol à rompre totalement avec la tradition, et il est titulaire de la chaire de métaphysique de l'Université centrale de Madrid. Toutefois, il faut distinguer parmi les penseurs officiels ceux qui condamnent en bloc et définitivement toute attitude différente de la leur, et ceux qui sont plus ouverts et acceptent la discussion. Parmi ces derniers, il faut citer Juan Zaragüeta, qui connaît très bien les mouvements contemporains, et qui ne cache pas son respect pour Ortega — et José Javier Zubiri y Apalategui, auteur d'un *Essai d'une Théorie phénoménologique du Jugement*,¹ traducteur de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel et de *L'Avenir de la Philosophie* de Brentano.

Nous ne nous arrêterons pas aux attaques lancées contre Ortega par les autres représentants de la pensée officielle. Qu'il nous suffise de citer deux ouvrages.

Dans un livre intitulé : *La Philosophie moderne en tant que Facteur de la Tragédie moderne*² — préfacé par le directeur de l'Institut de culture hispanique, Don J. Ruiz Giménez — Blas Navascués Moreno résume en quelques pages l'histoire de la philosophie moderne et contemporaine, où Descartes, Kant et Hegel sont les principaux timoniers successifs d'un navire à la dérive, dans lequel « nous irons comme des naufragés jusqu'à l'abîme des négations, des doutes religieux et sociaux, des apostasies et des blasphèmes, bouleversements sociaux nés de l'esprit philosophique et encyclopédique, de la Révolution française et du communisme ». Le XX^e siècle ne mérite même pas une étude : « Je laisse de côté, pour être complexes et peu claires, les conceptions philosophiques si opposées entre elles basées sur les notions de l'« existentiel » et du « vital » : Kirkegaard,

¹ Thèse, Madrid, 1923.

² Saragosse, 1948.

Heidegger, Jaspers, la phénoménologie de Husserl, les conceptions idéologiques de Scheler, de Lask et de Nicolaï Hartmann. Quelle confusion ! »¹ Et comme l'indique le titre, ces tendances ne sont pas attaquées sur le plan idéologique, mais plutôt dans leurs conséquences : « Logiquement s'ensuivront révolutions, émeutes, guerres intestines, grèves démagogiques, deux guerres mondiales — et avec elles la mort de millions d'hommes, la ruine économique des Etats ; s'ensuivront la famine, le désespoir païen, l'apostasie des masses et l'apogée du bolchevisme ». C'est la philosophie moderne qui aurait dû être citée à Nuremberg.

Nous avons là le reflet d'un état d'esprit. Nous ne ferons que signaler l'ouvrage permettant à ceux qui s'intéressent au problème d'entrer dans le détail des accusations portées contre Ortega. Il s'agit d'une réfutation de ces attaques — attaques formulées par J. Iriarte, J. Sánchez Villaseñor et Roig Gironella — par Julián Marías, intitulée : *Ortega et Trois Antipodes, un Exemple d'Intrigue intellectuelle* ².

Concluons sur une note plus positive. Ortega n'a pas suscité que des oppositions dans son pays. Il a laissé des disciples et des continuateurs. Mais surtout il a créé un climat intellectuel et culturel. Il est devenu lui-même « circonstance » spirituelle des pays de langue castillane. « Ainsi, Ortega en vient à être, non seulement le plus grand philosophe de langue espagnole — Himalaya entre la *pampa* et la *meseta* — mais tout un monde d'idées, un système intellectuel de l'univers à l'usage de la culture hispanique contemporaine, prisme qui décompose la lumière de l'esprit européen avec un indice propre et la réfléchit en langue castillane pour l'instruction des Espagnols et des Hispano-Américains. » ³

Toute la façon de penser d'une partie importante des intellectuels espagnols — de tous les intellectuels espagnols, bien que parfois sous forme de réaction contre lui, dira Julián Marías — subit l'influence d'Ortega. Il ne faut pas entendre par là que les Espagnols ne peuvent penser que *comme* Ortega, mais qu'ils ont reçu de lui une formation culturelle et une tournure d'esprit qui les caractérisent. Réfuté, « corrigé », interprété, utilisé, Ortega est présent dans la pensée actuelle de son pays, et les écrits les plus importants qui paraissent aujourd'hui en Espagne prouvent, trois ans après la mort du grand philosophe, que cette présence est une véritable survivance.

¹ P. 46.

² Buenos-Aires, 1950.

³ J. A. Vázquez, revue *Sur*, N° 241, p. 30.

Sous cet aspect encore, Ortega illustre sa pensée par sa vie. Nous avons vu que pour lui, la philosophie n'est pas un simple ensemble d'« idées », mais bien une action. Un philosophe est ce qu'il *fait* ; il ne saurait être détaché de la trace qu'il laisse dans le monde. Ce qu'il a créé, ce ne sont pas des livres. Ce sont des hommes ; toute une génération qui ne serait pas ce qu'elle est s'il ne lui avait pas indiqué un chemin à suivre, fourni une méthode de travail, apporté la leçon et l'encouragement de son exemple. En Espagne, en Amérique latine, en Allemagne, dans les pays de culture anglo-saxonne et française, la « circonstance » intellectuelle et existentielle comprend, comme élément actif, l'œuvre et la personne de Don José Ortega y Gasset.

APPENDICE

CHRONOLOGIE DÉTAILLÉE

Nous n'avons pas jugé utile de chercher d'autres sources d'information à ce sujet que l'édition des *Œuvres complètes*, en six volumes, publiés par la *Revue d'Occident*, à Madrid, en 1952, seconde édition. A l'intérieur de chaque année, nous classons les œuvres dans l'ordre du mois de parution, pour autant que cela ne nous oblige pas à séparer des articles faisant un tout. Lorsque le mois n'est pas indiqué, nous plaçons les écrits en fin d'année, et cela dans l'ordre où ils se trouvent dans notre édition.

Sauf dans quelques cas, où cela nous a paru tout à fait inutile, nous indiquons les titres des divisions des ouvrages, donnant ainsi une idée de la démarche de l'auteur, et des divers aspects sous lesquels il envisage chaque question.

Nous utilisons les signes suivants :

(a)	article de journal ou de revue	
(c)	conférence	
(c. u.)	cours universitaire (parfois public)	
(ch. P.)	chapitre de <i>Personnes, Œuvres, Choses</i>	publié en 1916
(ch. G.)	chapitre de <i>Gœthe vu du dedans</i>	publié en 1932
(ch. C.)	chapitre de <i>Concentration et Altération</i>	publié en 1939
(ch. I.)	chapitre de <i>Idées et Croyances</i>	publié en 1940
(ch. E.)	chapitre de <i>Etudes sur l'Amour</i>	publié en 1941
(ch. T.)	chapitre de <i>Théorie de l'Andalousie</i>	publié en 1942
(R. O.)	article paru dans la <i>Revue d'Occident</i>	
(E. E. I)	article paru dans <i>El Espectador</i> , volume I	1916
(E. E. II)	article paru dans <i>El Espectador</i> , volume II	1917
(E. E. III)	article paru dans <i>El Espectador</i> , volume III	1921
(E. E. IV)	article paru dans <i>El Espectador</i> , volume IV	1925
(E. E. V)	article paru dans <i>El Espectador</i> , volume V	1927
(E. E. VI)	article paru dans <i>El Espectador</i> , volume VI	1927
(E. E. VII)	article paru dans <i>El Espectador</i> , volume VII	1930
(E. E. VIII)	article paru dans <i>El Espectador</i> , volume VIII	1934

Dans les *Œuvres complètes*, les textes sont classés en partie chronologiquement, en partie selon d'autres critères : les huit tomes du *Spectateur* sont réunis en un volume ; les articles inclus par la suite dans un livre figurent à la date de publication du dit volume ; les conférences et toasts sont groupés, de même que les préfaces (sauf celles consacrées à ses propres livres). Cette solution présentait des avantages de clarté ; la restitution de la chronologie exacte que nous proposons ici part d'un autre point de vue.

Années Titres

1902 *Gloses* (a).

1904 *La « Sonate d'Été », de Don Ramón del Valle-Inclán* (a).
Le poète du mystère (a).
« Le Visage émerveillé », d'A. de Noailles (a).
Les ermites de Cordoue (a) (ch. P.).

- 1906 *La science romantique* (a).
Moralités : Critique barbare — Poésie nouvelle, vieille poésie — La pédagogie du paysage (a).
Chant pour les morts, les devoirs et les idéaux (a).
Les petites fontaines de Nuremberg (a) (ch. P.).
- 1907 *Au sujet des études classiques* (a).
Théorie du classicisme (a).
- 1908 *Voyage en Espagne en 1718* (a).
En demandant une bibliothèque (a).
« Taine, Historien de la Révolution française », par A. Aulard (a).
Au sujet du « Saint » (a) (ch. P.).
Hommes ou idées ? (a) (ch. P.).
Le surhomme (a).
Meier-Graefe (a).
Assemblée pour le progrès des sciences (a).
Quelques notes (a).
Au sujet d'une apologie de l'inexactitude (a).
- 1909 *Renan* : Introduction méthodique — Théorie du vraisemblable — La libation — Panthéisme (a) (ch. P.).
Une fête de paix (a).
En marge du livre « Les Ibères » (a) (ch. P.).
Unamuno et l'Europe, fable (a).
Le « pathos » du Sud (a) (ch. P.).
- 1910 *La théologie de Renan* (a).
L'Espagne en tant que possibilité (a).
La pédagogie sociale en tant que programme politique : Pessimisme méthodique — Les deux patriotismes — Espagne, problème politique — Education — On cherche l'homme — L'homme n'est pas l'individu biologique — L'homme, individu de l'Humanité — Pédagogie sociale — Socialisation de l'école — L'école laïque — Théologie sociale — Conclusion (c) (ch. P.).
Une exposition Zuloaga ? (a).
Nouvelle revue (a).
L'épopée castillane, par Ramón Menéndez Pidal (a).
Shylock (a) (ch. P.).
Planète assoiffée (a).
Adam au Paradis (a) (ch. P.).
Une polémique : La vision de l'histoire — Saint Pierre et saint Paul — La critique de Valera ; de la dignité de l'homme ; Valera en tant que Celtibère (a).
En marge du livre « A. M. D. G. » (a) (ch. P.).
En marge du livre « Colette Baudouche », de Maurice Barrès (a) (ch. P.).
Première vision sur Baroja : Quelques faits — Théorie de l'injure — Hypothèse de l'hystérie espagnole — Le lion dessiné — Pourtant — La friponnerie (*picardía*, intraduisible) originale du roman picaresque (a) (ch. P.).
- 1911 *Satire de l'orateur* (a) (ch. P.).
Livres de celui qui marche et qui regarde (littéralement : livres de marcher et voir) : Utopies géographiques — L'ignorance du Rif — Melilla en tant que possibilité — Les Berbères sur le Rhin — *El*

Turqui et son commandant — M. Say, termite — Une description de la politique internationale (a).

Art de ce monde et de l'autre : Vouloir et pouvoir artistiques — Sympathie et abstraction — L'homme primitif — L'homme classique — L'homme oriental — L'homme méditerranéen — L'homme gothique (a).

Problèmes culturels : Au sujet de la langue française — Les tons du français — La France, pouvoir conservateur — La discipline de l'essentiel (a) (ch. P.).

Allemand, latin, grec (a).

Réponse à une question (a).

« *La Joconde* » (a) (ch. P.).

La psychanalyse, science problématique (a).

L'esthétique de « Le nain Gregorio el Botero » (a) (ch. P.).

La vie alentour : Terres de Castille — Notes de celui qui voyage et qui regarde — Trois tableaux du vin (Le Titien — Poussin — Vélasquez) (E. E. I).

1912 *Un nouveau livre d'Azorín* (a).

Du réalisme en peinture (a) (ch. P.).

La poésie d'Antonio Machado (a) (ch. P.).

1913 *Au sujet du concept de sensation* (a).

Une fête à Aranjuez en l'honneur d'Azorín (a).

1914 *Ancienne et nouvelle politique* : Dans les époques de crise, la véritable opinion publique n'est pas celle qu'expriment les topiques en usage — L'Espagne officielle et l'Espagne vitale — Que signifie pour nous « politique » ? — Différence radicale entre la Ligue d'éducation politique espagnole et les partis actuels — La mort de la restauration — Méfiance à l'égard des programmes simples — Action nationale plutôt que formules politiques — Les formes de gouvernement — L'organisation nationale — Maura — Pour la question marocaine, nous demandons un peu de sérieux — Conclusion — Mission politique des minorités intellectuelles — Crise des idées politiques — Action sociale de la ligue — Notre action politique — La collaboration de la jeunesse (c).

Méditations de Don Quichotte

Essai d'esthétique en guise de préface : Ruskin, l'utile et la beauté — Le « moi » en tant qu'exécutif — « Moi » et mon moi — L'objet esthétique — La métaphore — Le style ou la muse — « Le passager » ou une nouvelle muse.

1915 *La volonté du baroque* (a).

Tableaux de voyage. Ils s'en vont, ils s'en vont ! (a).

La guerre, les peuples et les dieux (a).

Notes de celui qui voyage et qui regarde : De Madrid aux Asturies, ou les deux paysages (E. E. III).

Méditation de l'Escorial : Dans le paysage — A la plus grande gloire de Dieu — La manière grande — Traité de l'effort pur — Le courage, Sancho Pança et Fichte — La mélancolie (E. E. VI).

1916 **Personnes, Œuvres, Choses**

Confessions du « Spectateur » : Vérité et perspective — Absolument pas « moderne », et « tout à fait vingtième siècle » — En lisant

- « Adolphe », livre d'amour — Horizons incendiés — Quand il n'y a pas de joie — Esthétique dans le tramway (*E. E. I.*).
- Philosophie* : La conscience, l'objet et les trois distances de celui-ci (*E. E. I.*).
- Essais de critique* : *Idées au sujet de Pio Baroja* — Thème et style — Le thème du vagabond — Le thème de l'aventurier — Equilibre vital — L'« intention esthétique » et la critique littéraire — Baroja bute contre la grammaire — Théorie du bonheur — Le fond irréductible — Culture anémique — L'« action » en tant qu'idéal — Au sujet de l'art de Baroja — La prose et l'homme (*E. E. I.*).
- Préface à « *Pédagogie générale dérivée des Fins de l'Education* », de J.-F. Herbart : Métaphysique (méthodologie, ontologie, synéchologie, eidologie) — Psychologie — Ethique.
- 1917 *Aux abonnés* (*E. E. II.*).
- Toast prononcé au banquet de la revue *Hermès*.
- Don Gumersindo de Azcárate est mort* (a).
- Confessions du « Spectateur »* : Démocratie malade — Pour une culture de l'amour (*E. E. II.*).
- La vie alentour* : Mort et résurrection (*E. E. II.*).
- Essai de critique* : Azorín, les beautés de ce qui est vulgaire — Emotions chatoyantes — « Maximus in minimis » — Angoisse ? Progrès ? — Synphronisme — L'expression et le cri — Ruine vivante — L'intuition radicale d'Azorín — Beauté de la répétition — Poète de la coutume — Intermède des silhouettes — L'Histoire, construction des fourmis — Le *casticismo* — Sa muse — Sa fleur (*E. E. II.*).
- Essais de critique* : Le génie de la guerre et la guerre allemande — Phénoménologie de la guerre — Guerre et éthique — Ethique et métaphysique de la guerre (*E. E. II.*).
- 1918 *Estafette romantique ; un poète hindou* (a).
- Un livre sur la philosophie du droit* (a).
- Une perte nationale* : Nicolas Achúcarro (a).
- Toast prononcé à la fête de l'armistice de 1918.
- Divagation devant le portrait de la marquise de Santillane* (*E. E. VIII.*).
- 1919 *En lisant « Le Petit Pierre » d'Anatole France* (*E. E. III.*).
- 1920 *Don Quichotte à l'école* (essais philosophiques) : La bicyclette, le pied et le pseudopode — Civilisation, culture et spontanéité — Le paradoxe de la « sauvagerie » — Pédagogie des sécrétions internes — la vie en tant que somme et qu'unité — Le désir — Vie ascendante et descendante — Le sentiment — Le mythe — La vie infantile — Le milieu vital — La psychologie du grelot — Paysage utilitaire, paysage sportif — La baguette magique (*E. E. III.*).
- La mort de Galdós* (a).
- L'Espagne et l'Europe ; Eugénie de Montijo* (a).
- Art : Les frères Zubiaurre* (*E. E. III.*).
- 1921 *Méditation du cadre* (essais philosophiques) : A la recherche d'un thème — Cadre, habit et ornement — L'île de l'art — Le cadre doré — L'ouverture du rideau — Echec (*E. E. III.*).
- Introduction à un « Don Juan »* : Méthodologie — Air baroque — La « raison topographique » et une variation sur Tolède — Don Juan et le ressentiment — Don Juan, un héros (a) (ch. T.).
- Musicalia* (*E. E. III.*).

Eloge de la « Chauve-Souris » (E. E. IV).

Le retour de Pepe Tudela (E. E. IV).

Apathie artistique (E. E. IV).

Espagne invertébrée (esquisse de quelques pensées historiques) :
Particularisme et action directe — Incorporation et désintégration
— Puissance de nationalisation — Pourquoi y a-t-il séparatisme ?
— Plus on monte — Particularisme — Compartiments étanches —
Le cas du groupe militaire — Action directe — *Pronunciamentos*
— L'absence des meilleurs — Est-ce qu'il n'y a pas d'hommes, ou
pas de masses ? — L'empire des masses — Epoque « Kitra » et
époques « Kali » — La magie du « il le faut » — Caractère exemplaire
et docilité — L'absence des « meilleurs » — Impératif de sélection.
Préface pour « Histoire de la Philosophie » de Karl Vorländer : La
difficulté de la philosophie — Philosophie et histoire de la philosophie
— Facilité de la philosophie — Scepticisme — L'inculture spécifique
de notre temps — Continuité et discontinuité.

- 1922 *Thèmes de voyage* : Terre dramatique, terre paisible — Helion, Melion,
tetragrammaton ! — Histoire et géographie — Amour de la vie,
dédain de la vie — Destins ethniques — Babel, balbutier, barbare
(E. E. IV).

Préface à la seconde édition d'« Espagne invertébrée ».

Dan-Auta (conte nègre) (E. E. IV).

Pour un musée romantique (c) (E. E. VI).

Toast prononcé dans un banquet en son honneur, au club « Pombo ».

Préface aux « Œuvres complètes » de Sigmund Freud.

Préface à la « Bibliothèque des Idées du XX^e Siècle » (« Science
culturelle et science naturelle » d'Henri Richert — « Théorie de la
relativité d'Einstein et ses fondements physiques » de Max Born
— « Idées pour une conception biologique du monde » de J. von
Uexküll).

- 1923 *Le Temps, la distance et la forme chez Proust* (NRF) (E. E. VIII).
Pédagogie et anachronisme (a).

Errata (a).

Nova errata (a).

« *Propos* » pour le premier numéro de la *Revue d'Occident*.

La poésie d'Anna de Noailles (a) (ch. G.).

Pour une topographie de l'orgueil espagnol (brève analyse d'une
passion) (a) (ch. G.).

Le problème de la Chine — Un livre de Bertrand Russell (a) (ch. G.).

Mallarmé (a) (ch. G.).

Maurice Barrès (a) (ch. G.).

Introduction à une théorie des valeurs : Que sont les valeurs ? — Les
valeurs ne sont pas les choses agréables — Les valeurs ne sont pas
les choses désirées ou désirables — Les valeurs sont quelque chose
d'objectif et non de subjectif — Les valeurs sont des qualités irréelles
qui résident dans les choses — La connaissance des valeurs est
absolue et quasi mathématique — Dimensions de la valeur — Classes
de valeurs (a) (R. O.).

Le Thème de notre Temps : Avertissement au lecteur — L'idée des
générations — La prévision du futur — Relativisme et rationalisme
— Culture et vie — Le double impératif — Les deux ironies, ou
Socrate et Don Juan — Les valorisations de la vie — Valeurs vitales
— Nouveaux symptômes — La doctrine du point de vue.

Appendices (au Thème de notre Temps): La fin des révolutions — Epilogue sur l'âme déçue — Le sens historique de la théorie d'Einstein — Absolutisme — Perspectivisme — Anti-utopisme et antirationalisme — Finalisme.

Préface à « La Décadence de l'Occident » d'Oswald Spengler.

Préface à « Géométries non euclidiennes » de Roberto Bonola.

1924 *Le point de vue des arts* (a) (ch. G.).

Les idées de Léon Frobenius: L'ethnologie africaine — Idées élémentaires et nationales — Transmission et convergence — Culture et cultures (a).

Vitalité, âme, esprit: Du « corps intérieur » (intracuerpo) — Esprit et âme — Science, orgie et âme — L'âme en tant qu'excentricité — Géométrie sentimentale — Pour une caractérologie (E. E. V).

Kant. Réflexions à l'occasion d'un centenaire (1724-1924) (a).

Sur la sincérité triomphante (a) (ch. G.).

Le sens historique (a).

Abeilles millénaires (a) (ch. G.).

Dialogue sur l'art nouveau (a).

Ni vitalisme, ni rationalisme (a) (R. O.).

Cosmopolitisme (a) (ch. G.).

Lettre à un jeune Argentin qui étudie la philosophie (E. E. IV).

Moralités: Ne pas être un homme exemplaire (E. E. IV).

Etudes philosophiques: Les deux grandes métaphores (Pour le deuxième centenaire de la naissance de Kant) (E. E. IV).

Les Atlantides: La mode souterraine — La culture de Tartessus — L'horizon historique — Ethnologie — Les « milieux culturels » — Le sens historique.

Postface au livre « De Françoise à Béatrice » (de Victoria Ocampo).

1925 *La résurrection de la monade* (a).

Au sujet du fascisme, « Sine ira et studio »: Profil extérieur et intérieur (contorno y dintorno) — L'illégalité (E. E. VI).

Connaissance de l'homme (a) (ch. G.).

Haute mer philosophique (a).

Au sujet de l'expression, phénomène cosmique (E. E. VI).

Notes de l'été vagabond: En voyage — Arcades et pluie, Nuestra Señora del Harnero — Expression des châteaux — Idée des châteaux — Libéralisme et démocratie — Esprit guerrier — La mort en tant que création — Honneur et contrat — Le sport de l'idéal — Les pages — Le pays cantabrique et ses blasons — Santillana de Mar — Avant d'entrer dans la grotte — L'ombre magique de la baguette merveilleuse — Sur la plage — Dans le Bar basque (E. E. V).

Moralités (II): Schème de Salomé (E. E. IV).

En marge des jours: Conversation au « golf », ou l'idée du « dharma » (E. E. IV).

Belles phrases et sincérité (E. E. V).

Les Egyptiens: Les traces de l'âme — La première date — Tempo de l'histoire égyptienne — Peuple agricole — Manque d'individualité — Peuple de fonctionnaires — L'écriture (E. E. VIII).

La Déshumanisation de l'Art et Idées sur le Roman.

1926 *Réforme de l'intelligence* (a) (ch. G.).

Sur une enquête interrompue (a).

Préface à « L'Académie platonicienne » de P.-L. Landsberg.

- Pour une histoire de l'amour : Changement dans les générations — Note sur l'« amour courtois »* (a).
Destins différents (E. E. VI).
Signes de l'amour sur le visage (a) (ch. E.).
L'amour chez Stendhal (a) (ch. E.).
Préface à « Psychologie » de F. Brentano.
Dieu en vue (E. E. VI).
Dans le désert, un lion de plus (E. E. VI).
Nouvelles maisons anciennes (E. E. VI).
La métaphysique et Leibniz (a).
- 1927 *Au sujet d'un périodique des lettres* (a).
Paysage avec une biche dans le fond (a) (ch. T.).
Théorie de l'Andalousie : Prélude — L'idéal végétatif (a) (ch. T.).
Simple conversation (a).
La dynamique du temps : Les vitrines commandent — Jeunesse — Masculin ou féminin ? (a).
Le choix en amour (a).
Le cœur et le cerveau (a) (ch. T.).
Sur la mort de Rome (E. E. VI).
Thèmes de l'avenir : Générosité — Elégance et paradoxe — Instinct et raison (a).
Cahiers de Bitácora : La profondeur de la France — Le XVIII^e siècle éducateur — L'Alpe et la Sierra (E. E. VII).
Le pouvoir social (a).
Comment est Lawrence ? (a).
L'Esprit de la Lettre : Origines de l'Espagnol — Gesticulation — Cinématique du langage — Doctrine — Avec hache et h — La forme en tant que méthode historique — Les Galapagos ou le bout du monde — Ethique des Grecs — *L'Evêque lépreux*, roman de Gabriel Miró — La querelle entre l'homme et le singe — Pour un livre non écrit — Un dialogue — Questions romanesques — L'intelligence des chimpanzés — Góngora (1627-1927) — Au sujet de *Mémoires* — La cause des *Mémoires* — Le point de vue — Oknos, le cordier.
Mirabeau ou le Politicien.
Préface à « Une Pointe de l'Europe » de V. García Martí.
- 1928 *Abenjaldun nous révèle le secret* (pensées sur l'Afrique-Mineure) (E. E. VIII).
La « Philosophie de l'Histoire » de Hegel et l'historiologie (a) (ch. G.).
Max Scheler — Un homme ivre d'essences (1874-1928) (a) (ch. G.).
- 1929 *La philosophie pure : Annexe à mon écrit « Kant ».*
La perception du prochain : La question — Anciennes théories — Comment nous nous voyons — La femme et son corps (a) (ch. T.).
Intimité : La Pampa, promesses — L'homme sur la défensive (E. E. VII).
Pour une science du costume populaire (E. E. VIII).
Sur le vol des oiseaux bagués (a).
Défense du théologien face au mystique (c. u. public) (ch. I).
- 1930 *Vicissitudes des sciences* (a).
Pourquoi j'ai écrit « L'homme sur la défensive » (a).
Ne pas être homme de parti : Qui êtes-vous ? — Parti et idéologie (a).
Socialisation de l'homme (E. E. VIII).
La morale de l'automobile en Espagne (a).

Pourquoi retourne-t-on à la philosophie? Le drame des générations — Impérialisme de la physique — La « science » est pur symbolisme — Les sciences en révolte (a).

L'origine sportive de l'état (E. E. VII).

Le silence, grand brahman (E. E. VII).

La Révolte des Masses : I : Les agglomérations — Montée du niveau historique — La hauteur des temps — Croissance de la vie — Une donnée statistique — Dissection de l'homme-masse — Vie noble et vulgaire, ou effort et inertie — Pourquoi les masses interviennent dans tout, et pourquoi elles ne le font que violemment — Primitivisme et technique — Primitivisme et histoire — L'époque du « petit monsieur satisfait » — Barbarie de la « spécialisation » — Le plus grand danger, l'Etat — II : Qui commande dans le monde? — On en arrive à la véritable question.

Mission de l'Université : La question fondamentale — Principe de l'économie dans l'enseignement — Ce que l'université doit être « d'abord » — L'université, la profession et la science — Culture et science — Ce que l'université doit être « en plus ».

Sur le dos de l'almanach (« Notes au jour le jour ») (E. E. VIII).

- 1931 *Les « nouveaux » Etats-Unis (a).*

Institutions? (a).

Pour le centenaire de Hegel : Histoire et esprit — Histoire et géographie — Plateau, vallée, côte (c) (ch. I.).

- 1932 *Pour les « Archives de la Parole » : La tâche de l'homme — Conception de l'histoire.*

A propos des Etats-Unis.

Gœthe vu du Dedans : Préface-conversation — Demandant un Gœthe vu du dedans ; lettre à un Allemand — Gœthe, le libérateur.

Pour le centenaire d'une université (c) (ch. I).

Préface à une édition de ses œuvres.

- 1933 *Au sujet de l'étude et de l'étudiant (a) (c. u., fragment).*

Autour de Galilée : La structure de la vie substance de l'histoire — L'idée de la génération — La méthode des générations en histoire — Changement et crise — La vérité comme coïncidence de l'homme avec soi-même — Passage du christianisme au rationalisme — L'extrémisme en tant que forme de vie — Etapes de la pensée chrétienne — L'homme du XV^e siècle — Renaissance et retour (c. u.).

Méditation de la technique : Première escarmouche avec le thème — Etre et bien-être — La « nécessité » de l'ivresse — Le superflu en tant que nécessaire — Relativité de la technique — L'effort pour économiser l'effort est un effort — Problème de l'effort économisé — La vie inventée — Excursions au sous-sol de la technique — La vie en tant que fabrication d'elle-même — Technique et désirs — Le destin extra-naturel de l'homme — Programmes de vie qui ont dirigé l'homme — L'origine de l'Etat tibétain — Le type du *gentleman* — Ses excellentes techniques — Le *gentleman* et l'*hidalgo* — Les choses et leur « être » — La pré-chose — L'homme, l'animal et les instruments — Evolution de la technique — Les stades de la technique — La technique en tant qu'artisanat — La technique du technicien — Relation actuelle entre l'homme et sa technique — L'ancien technicien — La technicité moderne — Les montres de Charles V — Science et atelier — Le miracle actuel (c. u.) (ch. C.).

- 1934 *Wilhelm Dilthey et l'idée de la vie : L'« école historique » — L'idée fondamentale de Dilthey — Seconde expression de l'idée fondamentale (essai) (R. O.) (ch. T.).*
Préface à la quatrième édition d'« Espagne invertébrée ».
Au sujet des professions (a).
- 1935 *Un aspect de la vie allemande : Vingt-trois ans plus tard — Impression sincère et impression complète — Parenthèse sur la stupidité — Pour une technique de l'optique historique — Jouer sa vie sur une seule carte — L'organisation des services publics; résultat: on désindividualise l'homme — La « fureur teutonique » — Facteurs d'une bonne organisation collective, et automate humain — Le fonctionnaire allemand, français et espagnol — Plasticité de l'homme — Notre passé est notre limitation — Le caractère ethnique en tant que passé d'un peuple — Esquisse de ce qu'est le fait social (a).*
Ce dont on a le plus besoin aujourd'hui (a).
Préface à deux essais d'historiographie.
L'étranglement de « Don Juan » (a).
« Livres du XIX^e siècle » : Guizot et l'« Histoire de la Civilisation en Europe » (a).
Toast prononcé au Pen-Club de Madrid.
L'Histoire en tant que Système (version anglaise).
- 1936 *Questions hollandaises : Précautions que le voyageur prend avant de parler — Ce que le voyageur découvre dans les bicyclettes de Hollande (a).*
Mémoires de Mestanza (a) (ch. I.).
Idées et croyances (version allemande): On a des idées, on est dans les croyances — « Penser aux choses » et « tenir compte d'elles » — Le trouble de notre époque — Nous croyons en la raison, non en ses idées — La science, presque de la poésie — Doute et croyance — Une « mer de doutes » — Le lieu des idées — Les mondes intérieurs: le ridicule du philosophe — La panne d'automobile et celle de l'histoire — L'ingratitude de l'homme et la réalité toute nue — La science en tant que poésie — Le triangle et Hamlet — Le trésor des erreurs — Articulation des mondes intérieurs (ch. I.).
- 1937 *Le droit à la continuité : L'Angleterre en tant que stupéfiant (a).*
Pour la mort d'Unamuno (a).
Préface pour les lecteurs français (à La Révolte des Masses).
Misère et splendeur de la traduction : La misère — Les deux utopismes — Parler et se taire — Nous ne parlons pas sérieusement — La splendeur (a) (ch. I.).
Heurs et malheurs de la langue française (a).
Dispute chez les physiciens : Une polémique dans la région la plus pacifique — Propagande de la bonne humeur — Physique et vestiaire — Ou philosophe ou somnambule — Conversion de la physique en géométrie — Observation ou invention — La Grèce ou l'Égypte (a).
Au sujet du pacifisme (postface de La Révolte des Masses).
- 1938 *Postface pour les lecteurs anglais (à La Révolte des Masses).*
- 1939 **Concentration et Altération :** *Préface — Repli sur soi et altération.*
Préface à un dictionnaire encyclopédique abrégé.
Toast prononcé à l'Institution culturelle espagnole de Buenos-Aires.

- 1940 *Préface à « Lettres finlandaises » et à « L'Homme du Nord », d'Angel Ganivet.*
Idées et Croyances : Préface.
Vives : Humanisme, Renaissance — La vision historique — Sur la disparition d'une foi — Incrédulité, asphyxie et rébellion (a).
De l'Empire romain : Concorde — Dictionnaire et circonstance — Raison et péripétie — Les couches de la discorde — Concorde et croyance — Les auspices, ou religion et négligence — *Libertas* — La « Société », une utopie — *Libertas* et libertés — Les rois, minéral juridique et quelques manies — Vie en tant que liberté et vie en tant qu'adaptation — Théorème — Histoire ascendante — L'Etat en tant que peau — Le tribun de la plèbe ou la géniale erreur — Théorie des compléments de la vie collective.
L'intellectuel et les autres (a).
- 1941 *Notes sur la pensée et sur son origine divine ou humaine* (« su teurgia y su demiurgia ») : Crise de l'intellectuel et crise de l'intelligence — Les masques de la pensée — Caractère historique de la connaissance — Annexe.
Préface à « Voyage dans les Vallées du Quinquina », de Paul Marcoy. Etudes sur l'Amour.
- 1942 *Préface à « Vingt Ans de Chasse au Gros Gibier », du comte de Yebes :* Chasse et bonheur — Polibe et Scipion Emilien — La réalité (*mismidad*) de la chasse — La rareté du gibier, fait essentiel de la chasse — Soudain, dans cette préface, retentissent des aboiements — Chasse et éthique — Chasse et raison — On se repose de l'humanité — Le chasseur, un homme alerte.
Préface à « Histoire de la Philosophie », d'Emile Brehier : Les époques sans brillant — Brève excursion du côté du « sens historique » — Il n'y a pas, à proprement parler, une « histoire des idées » — Evolution de l'histoire de la philosophie — Philosophie et société — Authenticité et inauthenticité de la philosophie — L'histoire de la philosophie en tant que retour en arrière — La philosophie est une tradition — L'histoire de la philosophie en tant que progrès — Pensée et « progression vers soi-même » chez Aristote — L'histoire qui « se termine » et ne finit jamais.
Théorie de l'Andalousie.
- 1943 *Préface à « Aventures du Capitaine Alonso de Contreras ».*

II

PUBLICATIONS DE LA « REVISTA DE OCCIDENTE »

De sa fondation en 1923 jusqu'au départ d'Ortega en 1936, la *Revue d'Occident* a publié près de trois cents ouvrages. Nous en signalons ici quelques-uns, qui donneront une idée de l'information philosophique dont les Espagnols disposaient grâce à Ortega ¹.

Brentano : *Psychologie* (1926).

— *Origine de la Conscience morale* (1927).

— *L'Avenir de la Philosophie* (1935).

Driesch, H. : *La Théorie de la Relativité* (1927).

Fichte : *Caractère de l'Epoque contemporaine* (1934).

— *Introduction à la Théorie de la Science* (1934).

Haeberlin : *Fondements de la Psychanalyse* (1927).

Hegel : *La Philosophie de l'Histoire* (1927).

Heimsoeth : *Les six Grands Thèmes de la Métaphysique occidentale* (1928).

— *La Métaphysique moderne* (1932).

Hessen : *Théorie de la Connaissance* (1932).

Husserl : *Investigations* (1929).

Kierkegaard : *Le Concept de l'Angoisse* (1930).

Litt : *L'Ethique moderne* (1933).

Muller, A. : *Introduction à la Philosophie* (1931).

— *Psychologie* (1933).

Pfändler, A. : *Logique* (1928).

— *Phénoménologie de la Volonté* (1931).

Peters, R. : *Structure de l'Histoire universelle* (1930).

Russel : *Analyse de la Matière* (1929).

— *Panorama scientifique* (1930).

Scheler : *Le Savoir et la Culture* (1926).

— *Le Ressentiment dans la Morale* (1927).

— *Situation de l'Homme dans le Cosmos* (1929).

— *Mort et Survivance* (1934).

— *Sociologie du Savoir* (1938).

Simmel : *Sociologie* (1927).

Sombart : *Luxe et Capitalisme* (1928).

Yung : *L'Inconscient*.

Il faut ajouter à cela une série d'études portant, dans l'ordre de publication, sur : Platon, Aristote, saint Augustin, saint Thomas, Giordano Bruno, la philosophie présocratique, Socrate et les sophistes, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke et Hume, Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Laotzé et le taoïsme, le bouddhisme, Stuart Mill, Kierkegaard, Plotin, Malebranche, l'idéalisme phénoménologique de Husserl (en 1931, étude de Th. Celm), Wundt, etc.

¹ Les livres sont désignés d'après la traduction du titre espagnol.

III

BIBLIOGRAPHIE

I. ŒUVRES D'ORTEGA Y GASSET

- Obras completas* de José Ortega y Gasset. *Revista de Occidente*, Madrid. Première édition, 1946. Troisième édition, 1953. Six volumes.
- Obras inéditas* de José Ortega y Gasset. *Revista de Occidente*, Madrid, et Emecé, Editores, Buenos-Aires.
- Les *Œuvres inédites* sont en cours de publication. Ont paru déjà :
- El hombre y la gente*, 1957.
- ¿Qué es filosofía?*, 1958.
- Idea del teatro*, 1958.
- La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, 1958.
- Papeles sobre Velázquez y Goya*, *Revista de Occidente*, 1950.
- « Passé et futur de l'homme actuel », dans *La Connaissance de l'Homme au XX^e Siècle* (textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres internationales de Genève), La Baconnière, Neuchâtel, 1952.
- Meditaciones del Quijote* (édition critique avec un commentaire et des notes de Julián Marías), Editions de l'Université de Porto-Rico. *Revista de Occidente*, Madrid, 1957.

II. ÉCRITS SUR ORTEGA Y GASSET

- Alonso, María Rosa : « En la muerte de don José Ortega y Gasset », *Revista Nacional de Cultura*, Caracas, janvier-février 1956.
- Amador Sánchez, Luis : « Un perfil de José Ortega y Gasset », *La Nueva Democracia*, New-York, avril 1956.
- Andrés Alvarez, Valentín : « Teoría e hisotria o Apolo y Dionisio », *La Torre* (revue générale de l'Université de Porto-Rico), San Juan de Puerto Rico, année IV, N^{os} 15 et 16, juillet-décembre 1956, « Homenaje a José Ortega y Gasset ».
- Aranguren, José Luis : *La ética de Ortega*, *Cuadernos Taurus*, Madrid, 1958.
- Araquistáin, Luis : « En defensa de un muerto profanado », *Sur*, N^o 241, juillet-août 1956, « Homenaje a Ortega ».
- Arce, Margot : « La función del paisaje en las meditaciones del Quijote », *Asomante*, San Juan de Puerto Rico, année XII, volume XX, octobre-décembre 1956.
- Arciniegas, Germán : « Ortega, el tema de nuestro tiempo », *Sur*, *op. cit.*
- Asti Vera, Armando : « Teología y mística en la obra de Ortega y Gasset », *Sur*, *op. cit.*
- Babelon, Jean : « Ortega y Gasset », *Nouvelles littéraires*, 20 octobre 1956.
- « Un grand philosophe : Ortega y Gasset », *Le Monde*, 20-26 octobre 1956.
- Babin, María Teresa : « Ortega y Gasset, incitador », *Brújula*, San Juan de Puerto Rico, N^{os} 4-5, 1935.
- « Presencia de José Ortega y Gasset en Puerto Rico », *Asomante*, *op. cit.*
- Ballbé, Raúl R. : « Repetición de Ortega », *Sur*, *op. cit.*
- Barja, Cesar : *Libros y autores contemporáneos*, Madrid, 1935.
- Baroja, Pío : « Homenaje », *Indice*, Madrid, octobre 1956.

- Barbera, Juan Saiz : *Ortega y Gasset ante la crítica*, Madrid, 1950.
- Barthelemy, Joseph : « Homenaje », *Indice*, op. cit.
- Basave, Agustín : *Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. Un bosquejo valorativo*, Ed. Jus, Mexico, 1950.
- Bataillon, Marcel : « José Ortega y Gasset », *Revue de Littérature comparée*, octobre-décembre 1956.
- « José Ortega y Gasset », *Bulletin hispanique*, mars 1956.
- Balaval, Emilio S. : « El ser de lo viviente en el racionalismo orteguiano », *Asomante*, op. cit.
- Benítez, Jaime : *Political and Philosophical Theories of José Ortega y Gasset*, thèse, Université de Chicago, 1939.
- « Recuerdo de Ortega », *Sur*, op. cit.
- Borges, Jorge Luis : « Nota de un mal lector », *Ciclón*, La Havane, 1956.
- Burkhardt, Carl J. : « Encuentro con Ortega », *Sur*, op. cit.
- Cabezas, Juan Antonio : « Crónicas de sus últimos días », *Indice*, op. cit.
- Camacho, José D. : « Ortega y la idea de Dios », *La Nueva Democracia*, New-York, janvier 1957.
- Cascales, Charles : *L'Humanisme d'Ortega y Gasset*, publication de la Faculté des lettres d'Alger, Presses universitaires de France, 1956.
- Cassou, Jean : « José Ortega y Gasset », *Sur*, op. cit.
- « José Ortega y Gasset », *Cahiers du Sud*, N° 333, 1956.
- Chacel, Rosa : « Respuesta a Ortega, La novela no escrita », *Sur*, op. cit.
- Ciarlo, Héctor Oscar : « Los dos « hoy » de la historia », *Sur*, op. cit.
- Ciusa, Nino : « José Ortega y Gasset e la filosofia dell'esistenza », *Giornale de Metafisica*, année IX, N° 3, mai-juin 1954.
- Clemente, José Edmundo : *Ortega : Estética de la razón social*, Ed. La Rreja, Buenos-Aires.
- Córdova de Braschi, Julia : *España en Ortega*, thèse, 1953 (Madrid).
- « La psicología española vista a través de Ortega y Gasset » (chapitre du précédent), *Asomante*, N° IV, 1954.
- « Ortega y Gasset, hombre de su tiempo », *Asomante*, op. cit.
- « Dos paisajes españoles : Castilla y Asturias », *La Torre*, op. cit.
- Caillou, Roger : « Juegos y sociedades », *La Torre*, op. cit.
- Corpus Barga : « Un aspecto de Ortega, el refractario », *Sur*, op. cit.
- Curtius, Ernest : « Ortega y Gasset », *Europäische Revue*, 1926.
- « Spanische Perspektive », *Die Neue Rundschau*, 1924.
- Curtius, Ernst Robert : « Ortega », *Merkur*, mai 1949.
- Díaz Casanueva, Humberto : *Das Bild von Menschen bei Ortega y Gasset und seine Beziehung zur Erziehungswissenschaft*, Leipzig, 1938.
- Diez del Corral, Luis : « Saber y personalidad en Ortega », et « Ortega frente al estado », dans *De Historia y política*, Ed. Instituto de Estudios políticos, Madrid, 1956.
- « Saber y personalidad en Ortega », *La Torre*, op. cit.
- Durán, Manuel : « Dos filósofos de la simpatía y el amor : Ortega y Max Scheler », *La Torre*, op. cit.
- Estelrich, J. : « Le schéma des crises », *Nouvelle Revue française*, avril-mai 1943.
- Fernández Almagro, Melchor : « La influencia de Ortega », *A. B. C.*, quotidien de Madrid, número spécial consacré à Ortega, 19 octobre 1955.
- Fernández Suárez, Alvaro : « El viajero antiguo », *Sur*, op. cit.
- Ferrater Mora, José : « De la filosofía a la filosofía », *Sur*, op. cit.
- « Ortega y el concepto de razón vital », *Ciclón*, La Havane, janvier 1956.

- Ferrater Mora, José, « Ortega y la idea de la vida humana », *Cuadernos del congreso por la libertad de la Cultura*, 18 mai 1956.
- « Ortega y la idea de la sociedad », *Humanitas* (revue de la Faculté des lettres de l'Université de Tucuman), année III, N° 7, 1956.
- *Ortega y Gasset*, Ed. Yale University Press, New Haven, 1957.
- *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*, Ed. Seix Barral, Barcelone, 1958.
- Finck, Eugen : « El problema del modo de ser de la comunidad humana », *La Torre*, *op. cit.*
- Franco de Marías, Dolores : « El brillo de su ausencia », *La Torre*, *op. cit.*
- Gándara, Carmen : « Claridad sobre las cosas », *Sur*, *op. cit.*
- Gaos, José : « El tema de nuestro tiempo » (Filosofía de la perspectiva), *Revista de Occidente*, Madrid, novembre 1923.
- « La filosofía de España », *Letras de Mexico*, janvier 1939.
- « Pensamiento de lengua española », *Stylo*, Mexico, 1945.
- « Salvación de Ortega », *Cuadernos Americanos*, Mexico.
- « La profecía en Ortega », *Cuadernos Americanos*, Mexico.
- *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y America española*, Ed. Université de Mexico.
- García, Felix : « Plebiscito de amor, entendimiento y caridad », *A. B. C.*, *op. cit.*
- García Astrada, Arturo : « Ortega y Gasset desde dentro », *Humanitas* (Université nationale de Tucuman), année II, N° 6, 1955.
- García Bacca, David : « El estilo filosófico de José Ortega y Gasset », *Revista nacional de cultura*, Caracas, janvier-février 1956.
- *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, volume II, Publications du Ministère de l'éducation nationale du Venezuela, Caracas, 1947.
- García Escudero, José María : « Sin sucesión », *Indice*, *op. cit.*
- García Gomez, Emilio : « Ortega, amigo, intelectual », *A. B. C.*, *op. cit.*
- García Morente, Manuel : « El curso de Ortega y Gasset », *El Sol*, 1^{er}, 9, 25, 29 juin 1929.
- « Ortega », *El Sol*, Madrid, 8 mars 1936.
- Geers, G. I. : « El prestigio de Ortega y Gasset en Europa », *Asomante*, *op. cit.*
- Giusso, L. : *Profili (Dostoievski, Freud, Ortega y Gasset)*, Ed. Guida, Naples, 1932.
- Gómez Galán, Antonio : « El estilo de Ortega », *Arbor* (revue générale du Conseil supérieur d'investigation scientifique), Madrid, janvier 1956.
- Guy, Alain : « Ortega y Gasset », dans *Les Philosophes espagnols d'Hier et d'Aujourd'hui*, Ed. Privat, Toulouse, 1956.
- Granell Muñiz, Manuel : « Cartas filosóficas a una mujer », *Revista de Occidente*, Madrid, 1946.
- *El sistema de Ortega* (conférence), Ed. Université centrale du Venezuela, Caracas, 1956.
- « Hoy a muerto un filósofo », *El Nacional*, Caracas, 9 octobre 1956.
- « La enseñanza de Ortega », *Cuadernos Universitarios*, Caracas, Nos 5-6, 1955.
- « La teoría de Ortega sobre el profetismo », *Revista Nacional de Cultura*, mai-juin, N° 80, 1950.
- *Lógica*, manuel de la *Revista de Occidente*, IV, chap. I-IV, et appendice III, Madrid, 1949.
- « Nota sobre el Velázquez de Ortega », *El Nacional*, Caracas, 21 juillet 1955.
- « Ortega es una anecdotia », *El Nacional*, Caracas, 24 novembre 1955.

- Granell Muñiz, Manuel : « Ortega en sus setenta años » (La escuela de Madrid y la actual revolución filosófica), *El Nacional*, Caracas, 24 mai 1953.
- « Ortega o la muerte incompleta », *El Nacional*, Caracas, 18 octobre 1956.
- *Ser, Verdad y Progreso* (communication au premier congrès de la Société interaméricaine de philosophie), Santiago du Chili, juillet 1956.
- Gullón, Ricardo : « Ortega, crítico literario », *Sur*, *op. cit.*
- Hernandez Rubio, José María : *Sociología y política en Ortega y Gasset*, Ed. Bosch, Barcelone, 1956.
- Huerta, Eleazar : « Lenguaje y literatura en la filosofía de Ortega », *Revista Nacional de Cultura*, Caracas, janvier-février 1956.
- Iriarte, Joaquín : *Ortega y Gasset, su persona y su doctrina*, Ed. Razón y Fé, Madrid, 1942.
- *La ruta mental de Ortega* (Crítica de su filosofía), Ed. Razón y Fé, Madrid, 1949.
- « Ortega y su circunstancia última », *A. B. C.*, *op. cit.*
- Izquierdo Ortega, Julián : *Ortega y Gasset o la vida, Filosofía española*, Ed. Argos, Madrid, 1935.
- Jobit, Pierre, Mgr : « De la esencial nobleza del hombre » et « En la jubilación de don José Ortega y Gasset », *Clavilano*, N° 24, novembre-décembre 1953.
- « De l'essentielle noblesse de l'homme », *Courrier ibéro-américain*, I/1955.
- « Don José Ortega y Gasset », *Amitié franco-espagnole*, N° 9, novembre 1956.
- Knapp, Otto : « Der Aufstand der Massen », compte rendu, dans *Zeitschrift Schöne Zukunft*, Vienne, avril 1935.
- *** : « La circunstancia histórica de Ortega y Gasset », *Indice*, année X, N° 58, octobre 1935.
- Lafuente Ferrari, Enrique : « Las artes visuales y su historia en el pensamiento de Ortega », *La Torre*, *op. cit.*
- Lafín Entralgo, Pedro : « La aventura y la idea », *A. B. C.*, *op. cit.*
- « Ortega y el futuro », *La Torre*, *op. cit.*
- « Los católicos y Ortega », *Cuadernos hispanoamericanos*, 101, 1958.
- Lillo Rodelgo, J. : « J. Ortega y Gasset. La manera veneciana de sus paisajes. » *Revista de Occidente*, Madrid.
- Livingston, Léon : « Ortega y Gasset's Philosophy of Art », *PMLA*, 67, 4-7, juin-décembre 1952.
- Madariaga, Salvador de : « Nota sobre Ortega », *Sur*, *op. cit.*
- Mantovani, Juan : « Ortega y la idea de la universidad », *Sur*, *op. cit.*
- Marañón, Gregorio : « Universidad y retórica en Ortega », *A. B. C.*, *op. cit.*
- « Ortega y Gasset, Europa, España », *La Nación*, Buenos-Aires, 11 décembre 1956.
- Maravall, José Antonio : « La incitación al destino », *Cruz y Raya*, Madrid, août 1934.
- « Testimonio de Ortega », *La Torre*, *op. cit.*
- Marias, Julián : *Historia de la filosofía, Revista de Occidente*, Madrid, 1941.
- *Introducción a la filosofía, Revista de Occidente*, Madrid, 1947.
- *La filosofía española actual, Espasa Calpe*, Buenos-Aires, 1948.
- « Ortega y la idea de la razón vital », *El viento sur*, Madrid, 1948.
- « El método histórico de las generaciones », *Revista de Occidente*, Madrid, 1949.
- « Existencialismo en España », *Universidad Nacional de Colombia*, Bogota, 1953.

- Mariás, Julián: *Ortega y tres antípodas* (Un ejemplo de intriga intelectual), *Revistade Occidente*, Buenos-Aires, 1950.
- « La vida humana y su estructura empírica », *Congrès de Philosophie*, Bruxelles, 1953.
 - « Idea de la metafísica », *Columba*, Buenos-Aires, 1954.
 - *Filosofía actual y existencialismo en España*, *Revista de Occidente*, Madrid, 1955. Version française: *Philosophes espagnols de notre Temps*, Aubier, Paris, 1954.
 - « La métaphysique d'Ortega y Gasset », *Cahiers du Sud*, N° 330, 1955.
 - « La metafísica de Ortega », *A. B. C.*, *op. cit.*
 - « Metafísica de Ortega y Gasset », *Índice*, *op. cit.*
 - « Ortega: Historia de una amistad », *La Nación*, Buenos-Aires, 1955.
 - « Futuro de Ortega », *Sur*, *op. cit.*
 - *La estructura social*, Société d'études et de publications, Madrid, 1955.
 - « La metafísica de Ortega », *Cahiers du Congrès pour la Liberté de la Culture*, Paris, mai-juin 1956.
 - « Ortega y Gasset et la France », *Bulletin de l'Institut français en Espagne*, N° 90, avril 1956.
 - « Conciencia y realidad ejecutiva: la primera superación orteguiana de la fenomenología », *La Nación*, Buenos-Aires, 1956, et revue *Insula*, année XII, N° 126, mai 1957, Madrid.
 - « El primer libro de Ortega », *La Torre*, *op. cit.*
 - Edition introduite et abondamment commentée des *Méditations de Don Quichotte*, d'Ortega, Editions de l'Université de Porto-Rico, *Revista de Occidente*, Madrid, 1957.
 - « El hombre y la gente », compte rendu, dans *Insula*, N° 130, septembre 1957, Madrid (« Lugar de la teoría de la vida social en la filosofía de Ortega »).
 - « La rebelión de las sociedades-masas », *Insula*, N° 140, juillet 1958, Madrid.
- (Julián Mariás va publier très prochainement une étude d'ensemble sur Ortega.)
- Marichal, Juan: « La singularidad estilística de Ortega y Gasset », *Ciclón*, La Havane, janvier 1956.
- Marrero, Domingo: « Crítica de la interpretación orteguiana del cristianismo », *El Boletín*, Rio Piedras, Porto-Rico, XII/I.
- « El constructivismo orteguiano y las categorías de la vida », *Asomante*, *op. cit.*
 - « El centauro. Persona y pensamiento de Ortega y Gasset », *Imprenta Soltero*, San Juan, Porto-Rico, 1951.
 - « José Ortega y Gasset », *The Drew Gateway*, Spring, 1946.
- Medina Echeverría: « Comentarios a El Centauro de Domingo Marrero », *Asomante*, N° 3, 1951.
- Millas, Jorge: « Ortega y la responsabilidad de la inteligencia », *Anales de la Universidad de Chile*, année CXIV, I/1956, N° 101.
- Miomandre, Francis de: « Lettres ibériques », *Hommes et Mondes*, décembre 1956.
- Moreno, Julio E.: *Filosofía de la existencia* (Notas sobre Ortega y Gasset), Quito, 1940.
- Muñoz Alonso, Adolfo: « Ortega y Gasset y la filosofía de nuestro tiempo », *Giornale di Metafisica*, année XI, N° 2, mars-avril 1956.
- Núñez, Felix Armando: « Ortega y Gasset o la jerarquía », *Revista Nacional de Cultura*, Caracas, janvier-février 1956.

- Ocampo, Vitoria : « Mi deuda con Ortega », *Sur*, *op. cit.*
- « Entre Dakar y Barcelona » (Recordando a Ortega), *La Torre*, *op. cit.*
- Onís, Federico de : « Ortega, joven », *Asomante*, *op. cit.*
- Oromi, Miguel : « Cosas orteguianas, Relatividad y absolutismo », *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, N° 17, janvier-juin 1951.
- « La razón vital y la razón absoluta en Ortega », *ibidem*, N° 21, janvier-mars 1952.
- « El porvenir político de la razón vital de Ortega », *ibidem*, N° 22, avril-juin 1952.
- *** : « Ortega y Gasset », *Nouvelles littéraires*, 20 octobre 1956.
- Padín, José : « La importancia de la metáfora en el estilo de Ortega », *Brújula*, San Juan, Porto-Rico, I/1934.
- Paita, Jorge A : « Dos aspectos en la filosofía de Ortega y Gasset », *Sur*, *op. cit.*
- Pérez Delgado, Rafael : « Ortega y Gasset, Maestro universitario », *Indice*, *op. cit.*
- Perriaux, Jaime : « Nota sobre la sociología de Ortega », *Sur*, *op. cit.*
- Pozzi, Héctor : « Ortega, como nosotros », *Sur*, *op. cit.*
- Ramis Alonso, Miguel : *En torno al pensamiento de José Ortega y Gasset*, 1948.
- Recasens Siches, Luis : dans *Filosofía del derecho* de Gregorio del Vechchis.
- « José Ortega y Gasset. Su metafísica. Su sociología y su filosofía social », *La Torre*, *op. cit.*
- Renovard, Ives : « La théorie des générations de J. Ortega y Gasset », *Bulletin hispanique*, France, 4/1951.
- Reyes, Alfonso : « Apuntes sobre José Ortega y Gasset », *Simpatías y diferencias*, IV, Madrid, 1923.
- « Treno para José Ortega y Gasset », *Cuadernos Americanos*, janvier-février 1956, Mexico.
- Roa, Raúl : « Dichos y hechos de J. Ortega y Gasset », *Cuadernos Americanos*, janvier-février 1956, Mexico.
- Robles de Cardona, Mariana y Arce de Vázquez, Margot : « Veinticinco años del ensayo en Puerto Rico », *Asomante*, I/1955.
- Rodríguez Huéscar, Antonio : « Aspectos des magisterio orteguiano », *Cultura universitaria*, Caracas, N° 40, novembre-décembre 1953.
- « Relato personal », *La Torre*, *op. cit.*
- Roggiano, Alfredo A. : « Estética y crítica literaria en Ortega y Gasset », *La Torre*, *op. cit.*
- Romero, Francisco : « Ortega y el ausentismo filosófico español », *Sur*, *op. cit.*
- « Ortega y la circunstancia española », *La Torre*, *op. cit.*
- Rychmer, M. : « Ortega », *Zeitung Der Mittag*, Düsseldorf, 1934.
- Salmerón, Fernando : « Las mocedades de Ortega y Gasset », *La Torre*, *op. cit.*
- Sánchez Mazas, Rafael : « El patriotismo de Ortega », *A. B. C.*, *op. cit.*
- Sánchez Reulet, A. : « Ortega », *La Nación*, Buenos-Aires, 29 mars 1936.
- *El pensamiento de Ortega y Gasset* (cours et conférences), Buenos-Aires, 1937-1938 (publiés).
- Sánchez Villaseñor, José : « Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset », Mexico, *Editorial Jus*, 1943.
- Sansinena de Elisalde, Elena : « Mi amistad con Ortega », *Sur*, *op. cit.*
- Schoeck, H. : « José Ortega y Gasset », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, IV, 2, 1950.
- Serrano Poncela, Segundo : « Ortega en el Finisterre », *Sur*, *op. cit.*

- Starkie, Walter : « A Philosopher of Modern Spain », *Contemporary Review*, Londres, CXXIX, 1926.
- Stern, Alfred : « ¿Ortega existencialista o esencialista? », *La Torre*, *op. cit.*
- Torre, Guillermo de : « Las ideas estéticas de Ortega », *Sur*, *op. cit.*
- « Unamuno y Ortega », *Cuadernos Americanos*, Mexico, 2/1943.
- « Ortega y su experiencia americana », *Ciclón*, La Havane, janvier 1956.
- Torres, José Arsenio : *Philosophic Reconstruction and Social Reform in Dewey and Ortega* (thèse de doctorat inédite).
- « Supuestos filosóficos de la reconstrucción social en Ortega y Gasset », *La Torre*, *op. cit.*
- « La filosofía en los Estados Unidos », *La Torre*, 10/1955.
- Trabazo, Luis : « El amigo de Keyserling », *Indice*, *op. cit.*
- Trend, B. J. : « Boceto de memoria », *Sur*, *op. cit.*
- Treves, Renato : « La filosofía política di Ortega y Gasset », *Studi in memoria di Ciole Sobari*, Torino, 1954.
- Tuñón de Lara, Manuel : « La pensée d'Ortega y Gasset », *Europe*, janvier-février 1958, « La littérature de l'Espagne », Paris.
- Trillas, Gabriel : « Ortega y Gasset en tres tiempos », *Alma Latina*, San Juan, Porto-Rico, volume XX, N° 478, 1945.
- Valdés Loscalzo, Carmen : *Algunas teorías literarias de Ortega*, thèse inédite.
- Vázquez, Juan Adolfo : « Ortega como circunstancia », *Sur*, *op. cit.*
- Vela, Fernando : « Evocación de Ortega », *Sur*, *op. cit.*
- « Su circunstancia », *El Sol*, Madrid, 8 mars 1956.
- « La fantasía en la filosofía de Ortega », *La Torre*, *op. cit.*
- Vientos Gastón, Nilita : « Indice cultural », *El Mundo*, San Juan, Porto-Rico, 5 novembre 1955, 2 février 1956, 17 mars 1956, 28 juillet 1956.
- « James y Ortega y Gasset » dans *Introducción a Henry James*, Ed. *La Torre*, Universidad de Puerto Rico, 1956.
- Werner, B.E. : « Das Buch des Betrachters », *Deutsche Allgemeine Zeitung*, 24 février 1934.
- Zambrano, María : « Unidad y sistema en la filosofía de Ortega », *Sur*, *op. cit.*
- « Ortega », *Cruz y Raya*, février 1933.
- « Ortega y Gasset, universitario », *El Sol*, Madrid, 8 mars 1936.
- « La filosofía de Ortega y Gasset », *Ciclón*, La Havane, janvier 1956.
- « Ortega y Gasset, filósofo español », *Asomante*, San Juan, Porto-Rico, 1 et 2/1949.
- « Apuntes sobre la acción de la filosofía », *La Torre*, *op. cit.*
- Zaragüeta, Juan : « El vitalismo de Ortega », *La Torre*, *op. cit.*
- Zea, Leopoldo : « Ortega El Americano », *Cuadernos Americanos*, janvier-février 1956, Mexico.
- Zubiri, Xavier : « Ortega », *A. B. C.*, *op. cit.*
- Zucchi, Hernán : « Teoría y praxis en Ortega y Gasset », *Notas y estudios de filosofía*, Tucuman, volume X, N° 17, janvier-mars 1954.

III. DIVERS

A. Ecrits d'auteurs se rattachant à la tradition ortéguienne

Diez del Corral, Luis : « El rapto de Europa », Una interpretación histórica de nuestro tiempo, *Revista de Occidente*, Madrid, 1954.

Maravall, José Antonio : *Teoría del saber histórico*, Madrid, 1958.

B. Histoire

Bruguera F. G. : *Histoire contemporaine d'Espagne*, 1789-1950, Orphys, Gap, 1953. Ouvrage publié avec l'aide de l'Institut national de la recherche scientifique.

Dominique Aubier et Manuel Tuñón de Lara : *Espagne*, collection « Petite Planète », Editions du Seuil, 1956.

C. Ecrits philosophiques contemporains ne se rattachant pas à la tradition ortéguienne (les plus importants)

Zaragüeta, Juan : *Filosofía y vida*. Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Luis Vives de filosofía, Madrid, 1950.

Zubiri, Xavier : *Naturaleza, historia, Dios*, seconde édition, Madrid, 1951.

IMPRIMÉ EN SUISSE

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	9
PRÉFACE	11
Problèmes de méthode	28
Divisions et dates-repères	31
PREMIÈRE PARTIE : <i>Etude des « Œuvres complètes »</i>	35
I. « JE SUIS MOI ET MA CIRCONSTANCE », DÉCOUVERTE D'UNE FORMULE	37
1902-1913. <i>La philosophie naît de la rencontre avec la circonstance</i>	37
Apparition des thèmes et premières formulations	40
1914. <i>La notion de circonstance permet de dépasser les premières contradictions surgies de la confrontation de la conscience avec le monde. Mais elle ne peut pas par elle seule résoudre le conflit qui oppose le spontané au rationnel</i>	47
Remarques générales	52
« Vieille politique et nouvelle politique »	55
Les « Méditations de Don Quichotte »	61
Essai d'esthétique en guise de préface	71
II. LA RAISON VITALE. DÉCOUVERTE ET APPLICATION D'UNE MÉTHODE	77
1915-1922. <i>La raison et la vie, opposées l'une à l'autre dans le conflit du spontané et du rationnel, s'unissent dans une collaboration pratique et apparaissent comme complémentaires l'une de l'autre</i>	77
Situation historique	79
Attitude d'Ortega	81
La conscience, l'objet et les trois distances de celui-ci	85
« Don Quichotte à l'école »	87
« Espagne invertébrée »	90
« Réflexions de voyage »	98
1923. <i>La collaboration entre la vie et la raison n'est possible et fructueuse que parce qu'elles sont irréductibles l'une à l'autre ; mais cette irréductibilité est partiellement compensée par le fait que le réel — sur le plan de l'être, de la vérité ou de la valeur — participe de la vie comme de la raison. Le concret n'est transparent qu'à la raison vitale</i>	100
Remarques générales	103
« Le Thème de notre Temps »	106
Autres textes de l'année 1923	116

<i>1924-1932. Irréductibles l'une à l'autre, la vie et la raison sont pourtant en perpétuelle collaboration. Si l'on désigne du terme de raison vitale leur union dynamique, seule sa mise en œuvre lui donnera une réalité concrète. En tant qu'elle répond aux exigences de la spontanéité et du rationnel, elle représente et permet un dépassement de la contradiction entre la multiplicité du donné et le caractère unique de la vérité. En tant que réponse au problème posé par la rencontre de l'homme avec sa circonstance, elle est principe de dépassement de soi et affirmation du caractère transcendant de cette démarche</i>	119
Remarques générales	121
Situation historique	122
Quatre articles	123
Textes divers	132
« La Révolte des Masses »	136
« Introduction » à une édition de ses œuvres	148
Remarques	151

III. LA RAISON HISTORIQUE. LA MÉTHODE SE TRANSFORME EN UN SYSTÈME 154

<i>1933-1935. La réalité se manifeste à travers l'expérience humaine; l'homme lui confère sa dimension historique. Une fois réalisée, l'expérience humaine, absolument libre en elle-même, devient absolument nécessaire : plus rien ne peut faire qu'elle n'ait pas été. L'histoire apparaît ainsi comme le lieu de toute vérité. La réalité n'est transparente qu'à la « raison historique »</i>	154
Réflexions historiques	157
« A propos de Galilée »	161
« Méditation de la technique »	174
« L'Histoire en tant que Système »	177
« Wilhelm Dilthey ou l'idée de la vie »	183

IV. « JE SUIS MOI ET MA CIRCONSTANCE. » EXPLICITATION D'UNE FORMULE, VÉRIFICATION D'UNE MÉTHODE, EXPOSITION D'UN SYSTÈME 187

<i>1936-1940. La raison historique, représentant la raison vitale réalisée au cours des temps et concentrée dans chaque moment du vécu, est l'explicitation du fait humain initial : l'homme est lui-même et sa circonstance</i>	187
« Idées et Croyances »	188
« Concentration et Altération »	166
« De l'Empire romain »	199
« Dispute chez les physiciens »	204
<i>1941-1942. Le caractère historique de la circonstance présente deux aspects : d'une part, nous sommes inclus dans un progrès, comme un moment particulier et indispensable; d'autre part, certaines structures fondamentales de la conscience subsistent en nous et se heurtent à une organisation pratique de la vie qui ne leur correspond plus</i>	205
Textes divers	206
« Idées pour une histoire de la philosophie »	211
L'histoire et le monde en tant que circonstances de l'homme	221

DEUXIÈME PARTIE: <i>A propos des « Œuvres inédites »</i>	231
I.	233
II. « Qu'est-ce que la Philosophie? »	235
III. « L'Homme et les Gens »	243
IV. « La Notion de Principe chez Leibniz »	249
CONCLUSION	255
APPENDICE	275
I. Chronologie détaillée	277
II. Publications de la « Revista de Occidente »	287
III. Bibliographie	288

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 20 JUIN 1959
SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE DES COOPÉRATIVES RÉUNIES
À LA CHAUX-DE-FONDS (SUISSE)

PRINTED IN SWITZERLAND